

٤٢
معهد الدراسات الإسلامية
وزارة التعليم العالي

موقف الإسلام من التصوف
رسالة ماجستير

١٠٠٢٧٨١

بإشراف
الأستاذ الدكتور / محمد عاطف العراقي
الأستاذ الدكتور / إبراهيم إبراهيم هلال

٧٩٥

إعداد الطالب
عمر عطا الله أبو أصبع

١٣٩٨ هـ - ١٤٠٨ م

أهداء



الى (111)

- * المرأة التي لا يعلم وجهها حب
- * الينبوع الذي لا ينضب من محبة وتقان ونبل
- * التي تصلي ولا تأخذ ، وتقدم وتقدم لا متا ولا بد لا تنتظر
- * التي شهدت بأكبار صبرها في شداك غربة ، وتربيتها الرائب في ضحك حرب ،
ومساندتها رجلها في بر ورضى وراوية
- * التي زرعت في قلبى حب الناس ، والتمسك بالمثل ، والجلد على الشداك
- * التي أورثتني سرعة العبارة وعميق المداقة وصادق التأثر ... على الشهيد
واليتيم والضعيف

الى (111) أملى

هذا المطاء القليل ..

رمز شديرو ..

وبعض وفاء ..

لمطائها الكثير الكثير



عمر

"كلمة لا يحد منها"

أما وقد انتهت هذه الدراسة والتي كانت ثمرة من ثمار التوجيه
الاقصد والتعاون الممطاً بين الأستاذ وتلميذه .

فقد كان أستاذي الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي والأستاذ الدكتور
أبراهيم إبراهيم خلال حقول من عتقى ما أقات اليهما مستصحاً ومتزوداً بأزواد
علمهما وتوجيهاتهما القيمة .

فقد منحاني ثقتهم وتقديرهما فجمالني مدينا لهما بالجديّة الصارمة
في البحث والانكباب على الدرس الذي لا يعرف الكلل ، والتبذل في العمل
الذي لم أجده لذة في غيره .

وحقيق بي أن أنوه بفضل أولئك الكرام الذين كنت أركن اليهم
نظراً لبعده الثقة بيني وبين أستاذي ملتصا المشورة والرأي الصائب
وأخص منهم الزميل جميل عبد الله عويضة والي كل من تفضل بمعاونتي
في سبيل انجاز هذا البحث شكري وتقديري .

والله أسأل أن يمنحهم المون والصحة ليكونوا رجا لكل طالب السب
علم ، وأن يجعل أماننا خالصة لوجهه .

عمر أبو اصبح

الفهرست

الباب الأول : طبيعة الاسلام وطبيعة التصوف

الفصل الأول : طبيعة الاسلام

- تقديم ١
- القسم الأول : الدين والائمان والكون ٣
- القسم الثاني : التربية الاسلامية للفرد ٣
- ١ - التوحيد ٧
- ٢ - الايمان والاسلام والاحسان واثريهما في حياة
وسلوك الفرد ٩
- ٣ - الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢١
- ٤ - الرضى والتسليم ٢٢
- ٥ - الترغيب في الزواج والحث عليه ٢٥
- ٦ - الجهاد وفضائله ٢٩
- ٧ - الذكر الشرعى ٣٢
- ٨ - سماع الصحابة للقرآن ٣٤
- القسم الثالث : الزهد في الاسلام ٣٩

الفصل الثاني : طبيعة التصوف

- تقديم ٤٤
- القسم الاول : موضوع التصوف وحقيقته ٤٨
- القسم الثاني :

- ١ - موقف الصوفية من الضرورات الخمس ٥٣

" الدين والعقل والمال والنفس والنسب

- ب - التأويل ووضع الاحاديث الموضوعة تبيين لغاياتهم ٦٧

- القسم الثالث : التربية الصوفية للمريد ٧٥

القسم الرابع : الطريق الى الله كما يراه الصوفية

- تقديم ٨١

- ١ - الزهد ٨٤

- ٢ - الترهيب وترك الزواج ٨٧

- ٣ - السماع والغمائم ٩٠

- ٤ - الخلوة والمزلجة ٩٦

- ٥ - غايتهم من كل ما تقدم ٩٩

الباب الثاني : النشأة التاريخية للتصوف الاسلامى :

الفصل الاول : العوامل التى أدت الى نشأة الزهد عند المسلمين ١٠٥

١ - العوامل الخارجية :

أ - العصر الجاهلى ١٠٥

ب - المذاهب والثقافات الاجنبية ١٠٦

٢ - العوامل الداخلية :

أ - النصوص القرآنية ١٠٨

ب - الاحاديث النبوية الشريفة ١١٠

ج - الاحداث والفتن التى حدثت فى المجتمع الاسلامى ١١٢

الفصل الثانى : هـ * ظهور التسمية الاصطلاحية للتصوف ومصدرها :

١ - هـ * ظهور التسمية الاصطلاحية ١١٤

٢ - مصدر كلمتى تصوف وصوفى ١١٥

الفصل الثالث : المراحل التى مر بها التصوف الاسلامى :

تقديم ١٢٥

المرحلة الاولى : مرحلة النساك والمعباد ١٢٦

المرحلة الثانية : مرحلة التصوف السنى المعتدل ١٣٠

المرحلة الثالثة : مرحلة التصوف النظرى الفلسفى ١٣٢

الفصل الرابع : المصادر غير الاسلامية فى التصوف الاسلامى

تقديم

اولا : المصدر النصرانى ١٣٨

ثانيا : الفلسفة الافلاطونية المحدثة ١٤٢

ثالثا : المصدر الهندى ١٥٨

رابعا : المصدر الفارسى ١٦١

خامسا : المصدر الشيعى (الصلة بين التصوف والتشيع) ١٦٥

سادسا : المذهب الخنوصى ١٦٨

سابعا : المصدر الصينى ١٧٢

الباب الثالث : واقع التصوف في البيئة الإسلامية :

تمهيد ١٧٦

الفصل الاول : التصوف العملي السني -

تمهيد ١٧٨

القسم الاول : الحارث المحاسبي ١٨٠

١ - الخوف والرجاء ١٨٢

٢ - تحليل نزعة الحسد عند المحاسبي ١٨٥

القسم الثاني : الجنيد البفسدادي

تمهيد ١٨٨

الجنيد البفسدادي ١٨٩

القسم الثالث : فيلسوف المعرفة الدينية الامام الغزالي ١٩٣

الفصل الثاني : التصوف النظري الفلسفي

تمهيد ٢٠٥

القسم الاول :

١ - ذو النون المصري ٢١٠

٢ - ابو يزيد البسطامي ٢١٤

٣ - الحلاج ٢٢٨

القسم الثاني : السهروردي الاشراقي المقتول ٢٤١

القسم الثالث : محسن الدين بن عربي ٢٤٦

١ - نظرية المعرفة والملم اللدني ٢٤٧

٢ - نظرية وحدة الوجود ٢٦٢

٣ - نظرية وحدة الاديان ٢٦٨

٤ - الحقيقة المحمدية (نظرية الانسان الكامل) ٢٧٦

الخاتمة ٢٩١

تقسه يسم

تتردد على السنة الناس عبارة التصوف ، فما هو مصدر التصوف ؟ أتولد إسلاميا مخالفا
 أم انه مستمد من فلسفات وثقافات وعقائد اجنبية ؟ * والسؤال الذى يطرح نفسه على كل
 دارس فى هذا المقام هو : ما هو موقف الاسلام والمسلمين من التصوف ؟ أتراهم يؤيدونه
 أم يلقون موقفا لا يقبلون معه هذه الفلسفات أم تراهم يقفون منهم موقف الحذر وموقف
 الريبة فى كل ما يسمون عن هؤلاء ؟ *

هذا ما جعلنى ابدأ بحثى هذا ببيان طبيعة الاسلام السمحة وطبيعة التصوف التى
 سم نقرر بعد ما نصفها به خصوصا و أننا فى بداية الطريق * فأعتمد لطبيعة الاسلام
 وطبيعة التصوف بابا جعلته المدخل الذى ادخل منه واطرق ابواب هذا البحث * وكان
 الفصل الأول من هذا الباب خاضا بطبيعة الاسلام لكى اقارنها فيما بعد بطبيعة تلك
 الظاهرة التى عرفها المجتمع الاسلامى بالتصوف فيما بعد *

و حيث أن الاسلام دين انزله الله سبحانه وتعالى على رسولنا محمد صلى الله عليه
 وسلم ليثبت علاقة الانسان بخالقه وبغيره وبنفسه وبالكون المحيط به ، لذا أفردت قسما
 من هذا الفصل للحديث عن الدين والانسان والكون ، حيث ان الانسان الذى خلقه
 الله وكرمه قد خلق اصلا ليحمر الارض مصداقا لقوله تعالى ((وان قال ربك للملائكة
 انى جاعل فى الارض خليفة)) لقد خلق الانسان لممارسة الارض ولم يخلق ليحكى نفسى
 ملكوت السموات فلم يكن خروج آدم من الجنة لخليقة ارتكبتها وانما كان الامر مقدرا من
 الله سبحانه ، أما محنة آدم فى الجنة فقد ابتلاه الله لكى يعطيه درسا سداته ولحيته
 أن قوى الشر لا بد وان تظل ترقيب تصرفات الانسان ولكى يتعلم آدم درسا من أنه
 جندى فى ميدان عليه ان يحاذر من الشيطان والانسان هذه القاعل فى الزمان والمكان
 ولكن بمشيئة الله * والكون هو مجلى فعل الانسان ومن هذا المنطلق انطلقت لبيان
 تربية الاسلام للانسان محور الحياة *

ونظرا لأن التصوف يوثبط فى الانذهان بالزهد ، رأيت ان اقف على حقيقة الزهد
 فى الاسلام لكى يكون الامبر جليا عندما يأتي الحديث عن الزهد عند المسلمين *
 وبالمقابل وكما اظهرت طبيعة الاسلام كان لزاما على أن ابين طبيعة التصوف *
 فأعتمد في لطبيعة التصوف فصلا ثانيا * تناولت فيه حقيقة التصوف عن طريق معرفة موقف
 الصوفية من الضرورات الست : الدين ، العقل ، المال ، النفس ، العرض والنسب *

وبما أن أصحاب المذاهب في كل عصر من العصور يحاولون تأييد مذاهبهم عن طريق تأويل آي الذكر الحكيم ، ووضع الاحاديث لكسب رعيه بشوى لهم يسيرو في فلكهم ويشايح اراهم ، هكذا لم يشذ المتصوفة عن هذه القاعدة بل وكان لهم نصيب الأسد من هذه التأويلات التي تسربت عن طريق امتزاجهم بأهل الثقافات الوافدة من اجل ذلك أوردت لذكر ما سلف موضعاً في هذه الرسالة .

وكما تحدثت عن غيبة الاسلام للفرد المسلم ، رأيت ان اتحدث عن تربية الصوفية للمريدين ، وكيف أنهم يتوصلون الى الله حسب اعتقادهم . لذا تناولت اهم معالم الطريق الصوفي الموصلة الى الله كما يزعمون .

أما وان نشأة التصوف التاريخية ومصادره موضع أخذ ورد ، بين المؤيد وبين المعارضين ، لذا أوردت لهذا الموضوع باباً آخر تسته على أربعة فصول كان الفصل الأول منها عن العوامل التي أدت الى نشأة الزهد عند المسلمين ، ونظراً لمبالغة بعض الزهاد ، اخذت تتسرب اليهم بعض المعتقدات من اهل البلاد المفتوحة والتي كانت لهم قبل الاسلام معتقدات فلسفية والتي أخذت طريقها الى نفوس الزهاد فبهوتهم بهرجتها ونزلت من نفوسهم منزل القبول ، فتلقت منهم تلك المعتقدات ، مما أدى بالتالى الى ظهور طبقة من الناس عرفت فيما بعد بالمتصوفة .

وقد كثر الحديث عن سبب هذه التسمية ، فوقفت على معظم الاسباب ان لم أقبل كلها ، لكل هذا خصصت الفصل الثانى .

وليس من الغريب أن تتطور المفاهيم عند أصحاب المذاهب ، فقد تفسرت المفاهيم لدى المتصوفة ، واكبت هذا التطور الذى انتهى اليه التصوف الاسلامى كما هو فى عصرنا الحاضر . لمرآحل هذا التطور كان الفصل الثالث .

ولا ينبغي عن البال أن التصوف استمد كثيراً من الاراء والمعتقدات نتيجة ازدهار الفلسفة فى تلك الحقبة من الزمن ، لذا جمعت الفصل الرابع من الصارغيمير الاسلامية فى التصوف .

ويحمد هذا الذي رأيناه ، من أن التصوف مزج وأن شئت نقلنا خلط بين الدين
والفلسفة .

لذا رأيت من الضروري أن أبين واقع التصوف في البيئة الإسلامية • ولوضع الحق في
نصابه ، دون مخالطة أو تحيز لهؤلاء أو أولئك ، من أجل هذا كان الباب الثالث •
الذي كان مداره حول التصوف العملي السني والذي وقفت من أصحابه موقف الإعجاب والاجلال
وعلى النقيض كان موقفي من أصحاب التصوف النظري الفلسفي ، ووقفت موقف الحذر من رجال
بيده هؤلاء وأولئك •

وأن بقى في الصمدية فالحديث عن هذا النوع شأن آخر

”المصاب الأول”

طبيمة الاسلام وطبيمة التصوف

الفصل الأول : طبيعة الاسلام

تقديم :

قال تعالى : (اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم) (١) .

هذه أول الآيات في القرآن الكريم نزولا ، فيها الأمر الإلهي بالتعليم والتعلم ، وامتنالا لهذا الأمر الإلهي وجب على كل مسلم ومسلمة طلب العلم وتعلمه ، وأن يحيط به حقه بالعمل ، ومن ثم يجب إعطاء هذا العمل حقه بالاخلاص فيه ، لأن دين الاسلام دين علم وعمل ، والقرآن دليلنا الى الله سبحانه ، والسنة دليلنا الى رسوله الأمين (ص) ، ولهذا وجب الامتنال والتسليم بكل ما جاء به الشريعة الاسلامية من مبادئ وقيم ، واجتناب كل ما نهت عنه ، والشرع الاسلامي من عقيدة وعبادة ومعاملة هو ما يدين المسلم به لله اقرارا وإيمانا واحتسابا .

والحقيقة التي لا مجال للشك فيها ، ان رسالة محمد (ص) قد ثبتت بالنص لقوله تعالى : (محمد رسول الله) (٢) . وثبت بالنص أيضا أن محمدا (ص) آخر الأنبياء لقوله تعالى : (وخاتم النبيين) (٣) . وأن القرآن الكريم هو معجزته (ص) . " فكما أن ظاهره حجة على فصحاء العرب بنظمه ، فكذلك باطنه حجة على علماء المعجم بحكمه وعلمه ، وكما أن ظاهره مربوط بنظم لا يتطرق اليه عيب ، فكذلك باطنه مربوط بحكم لا تبقى معه مادة لريب " (٤) . ومن دلائل اعجاز هذا القرآن الكريم تحديه القبائل العربية وغيرها ذات البلاغة والفصاحة والبيان أن يأتوا بمسورة مثله . قال تعالى : (فأتوا بمسورة مثله) (٥) .

لقد نزل هذا القرآن اكراما دستورا عاما للمسلمين ، ومناقشا لهم في تنظيم أمور حياتهم الدينية والأخروية ، فقد حرص هذا الدين في مفاهيمه وقيمه الإنسانية على تنظيم المجتمع الاسلامي بنظمه ومعاملاته التي ترتفع بالأفراد الي رتبة رفيعة من الأخلاق

(١) أول سورة العلق .

(٢) سورة الفتح آية ٢٩ .

(٣) سورة الأحزاب آية ٤٠ .

(٤) د . ابراهيم هلال : الدين والمجتمع ص ٢٣ ، ٢٤ طبعة سنة ١٩٧٦ .

(٥) أنظر : الباقلاني : اعجاز القرآن ص ١٩ - ٢٤ تحقيق السيد أحمد صقر

الطبعة الثالثة .

القيمة ، وهو في حرصه الشديد على الحقوق الشخصية والاجتماعية ، وانما يحرص أيضا على عبادة الله وحده لا شريك له . والذين بهذا المنطلق ، انما هو دين عبادة وحركة وحياة ، وليس دين عبادة لذات العبادة وحدها ، بل هو دين علم وعماسل . وقد بين الرسول (ص) لأصحابه معاني القرآن وعاشوها (١) . وفي الفصول اللاحقة ، سوف تتضح لنا هذه الفكرة ، ان شاء الله .

(١) انظر : ابن تيمية : مقدمة في اصول التفسير ص ٣٥ - ٣٨ الطبعة الأولى
سنة ١٣٩١ هـ . طبعة بيروت .

القسم الأول : الدين والانسان والكون :

نزل القرآن الكريم ، على المصطفى (ص) ، الذي اصطفاه الله واجتبااه من بين خلقه ، فأدبه الله سبحانه بأدب هذا القرآن ، فكان (ص) خلقه القرآن ، اجتبااه الله سبحانه ليبلغ رسالة السماء ليصلح بها الانسان كي يصلح به الكون . ومن هنا يشمل الدين الاسلامي — والأديان السماوية الأخرى — ضمن مفاهيمها تكريم هذا الانسان ، والحرص على استقامة السلوك البشري وتهذيب معاملاته مع السماء من ناحية ومع بني جنسه من ناحية أخرى ، ليقوم ببناء الأمة الاسلامية على أساس متين ولبنات صلبة مرمومة . ومن هذا المنهج ، نستطيع القول بأن الدين الاسلامي قد جاء لاصلاح النقصات البشرية التي كانت تصيب في حياة جاهلية بغیضة . فعرف الدين الانسان على الكون والوجود ، بعد أن عرفه بربه ، ووجهه الوجهة السليمة لاستغلال هذا الكون وتصديره والاستفادة منه في كافة المجالات فهناك الآيات الكثيرة والدالة على هذا المعنى . فقال تعالى مخاطباً آدم وزوجه أول نزولهما الى الأرض : (قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم في الأرض مستقر ، ومتاع الى حين) (١) .

ويذهب الدكتور ابراهيم هلال مفسراً المقصود من الآية المتقدمة بقوله — " فالاستقرار هنا هو الحياة المنتجة المستقلة ، وكذلك المتاع " (٢) .

وقال تعالى على لسان صالح عليه السلام : (هو انشأكم من الأرض واستعبركم فيها) (٣) . وقال : (واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وموآكم فسى الأرض تتخذون من سهولها قصوراً ، وتحتون الجبال بيوتاً ، فاذكروا الآلاء الله ولا تعشوا في الأرض مفسدين) (٤) .

ومن جهة ثانية ، جاء الدين الاسلامي لتنظيم العلاقات الاجتماعية في شتى صورها ، فقد حرص على حثّ الصباك والمحافظة عليها وحياتها من المفسدات .

(١) سورة البقرة : ٣٦

(٢) انظر : د . ابراهيم هلال : الدين والمجتمع ص ٨٠٧

(٣) سورة هود : ٦١

(٤) سورة الأعراف : ٧٤

لمزيد من الايضاح انظر المصدر المتقدم والصفحات .

سواءً أكانت هذه الحقوق شخصية أم عامة ، فقرر أن يقوم كل فرد من أفراد الأمة الإسلامية في المكان اللائق به ، وضمن اختصاصاته التي يبدع ويجهد بها ، متعاونين ، ومباذنين جميعاً خدمة دينهم ووطنهم ومجتمعهم والنهوض به إلى أعلى مستوى من التقدم الحضارى والثقافى فى ظل العدالة الاجتماعية والحرية والمبادئ الدينية السليمة . وهنا لكثير من الآيات الداعية إلى تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع وإحسان التعامل بينهم . قال تعالى : (ويل للمطففين ، الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون) (١) . وقال تعالى على لسان شعيب إذ يقول لقومه : (يا قوم اعبدوا الله ما لكم من دونه غيره ، ولا تتنصروا الكيال والميزان ، أنى أراكم بخير ، وأنسى أخاف عليكم هذا يوم محيط ، وما قوم ، أرفوا الكيال والميزان بالقسط ، ولا تبخسوا الناس أشياءهم ، ولا تمشوا فى الأرض مفسدين) (٢) . فتدل هذه الآية الكريمة على التى تسبقها على تنظيم العلاقة فى عمليتى البيع والشراء ، وإعطاء كل ذي حق حقه .

وفى مجال آخر ، يقول تعالى : (الطلاق مرتان ، فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) (٣) . ففى هذه الآية دعوة إلى تنظيم العلاقة الزوجية المتمثلة فى تنظيم الأسرة المسلمة ، التى هى اللبنة الأساسية فى بناء صرح المجتمع المثالى الفاضل ، فإن صلحت صلح هذا المجتمع ، وإن فسدت فسدت . والنصوص الدينية بهذا المعنى كثيرة لا يسع المجال هنا لذكرها كلها ، لأن قصدنا من هذا الفصل بيان أن الإسلام حريص على حقوق الحياة الشخصية فيها والعامة . ويوضع ما ذكرناه سابقاً من التماسك بين أفراد المجتمع وحسن التعامل فيما بينهم ، الحديث النبوى الشريف القائل : (مثل رجل يؤمن فى توادهم وتراحصهم وتماطلهم كمثل الجسد الواحد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) .

فإذا كانت هذه هى رسالة الإسلام ، وقد وضحت غايتها السامية فى إصلاح المجتمع ، فلن يستطيع أحد أن يفصل بين الدين والمجتمع ، إلا إنسان مسارق ، لأن المجتمع هو الإنسان ، والدين إنما جاء من أجل هذا الإنسان الذى خلق الكون من أجله وسخره له ، فبين الثلاثة — الدين والإنسان والكون — ارتباط وثيق لا ينفصل أحدهما عن الآخر ، ولا يتصور وجود أحدهما دون الآخر . (٤) . قال تعالى : (ما فرطنا فى الكتاب من شئ) (٥) .

(١) أول سورة المطففين

(٢) سورة هود ٨٤ ٨٥

(٣) سورة ١٠٠ البقرة : ٢٢٩

(٤) الدين والمجتمع ص ١٠

(٥) سورة الأنعام : ٣٨

مما تقدم ، نستطيع أن نرى مدى العناية الإلهية بهذا الانسان ، فلم يتركه سبحانه يتخبط خبط عشواء في متاهات ضالة ، بل خلق له ما يصلح ويعرفه علمي هذا الكون وغايقه ، فأمره بعبادة ربه عبادة خالصة ، ثم أخذ يرشده الى كيفية استغلال الكون والانتفاع منه ، والقدرة على الحياة الآمنة الرغدة فيه ، فخلق لــــه الدين ، لأنه سبحانه أعلم بما خلق ، وأعلم بما يصلح هذا المخلوق .

وهذا نرى أن الدين انما ينشئ الانسان المؤمن بربه ، النافع لمجتمعه ، ينشئ عنصرا من عناصر المجتمع الفعالة ، لا عنصرا انهزاميا ، انطوائيا كما هو الحال عند الصوفية ، وركونهم الى السكون والدعة في خلواتهم المنعزلة .

والخلاصة ، اذا كانت هذه هي حقيقة الدين ، وهذه هي مهمته المتضمنة تعريف الانسان على خالقه وعلى مخلوقاته وقد سخر الكون والوجود له : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذي من قبلكم لعلمكم تتقون * الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء * وانزل من السماء ماء ، فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وأنتم تعلمون) (١) وقال تعالى : (فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور) (٢) .

هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا

ونلمس في هاتين الآيتين الكريمتين الغاية السامية للدين ، المتمثلة في عبادة الله غائق كل شيء ، ومن ثم سعادة الانسان دنيا وآخره . وسعادته في الدنيا تكون بعبادة الله عبادة خالصة لا تشوبها شائبة ، ثم استغلال هذا الكون لصالحه ، وسعادته في الآخرة انما تكون بالفوز برضى الله وبحبته .

أعود وأقول : اذا كانت هذه حقيقة الدين ، فان الانسان ليس محتاجا بعد ذلك الى طائفة روحية من روحانية الصوفية أو غيرهم . والسلام بذلك ، قد جما بما يحتاجه الانسان من التدين والتعرف على خالقه ، والتصرف على معاملة بنى جنسه أو التعامل مع الكون ومع الحياة ، بأصول علمية ، قائمة على أسس تربوية اسلامية بحثة . ولا أدري كيف ساغ الأمر لأدعياء التصوف أن يعتمدوا عن هذا النهج القويم وينثروا في الكهوف والمفارات ، تاركين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بل وتاركين

(١) سورة البقرة : ٢١ ، ٢٢

(٢) سورة الملك : ١٥

كسبل ما دعا اليه الاسلام من مبادئ وتعليم انسانية سامية ، كالوحدة والتضامن ورعاية
شئون الأمة والأسرة ومصالحتهم ، والتفقه في أمور دينهم ودنياهم ، نال من لان الاسلام
دين علم وعمل ، دين يدعو الى الوحدة والتآلف فهو اذن دين اجتماعي ، ولكن
الشيطان زين لهم سبلهم فأغواهم ، وأبتعدوا عن هدى الاسلام ، وسيرة السلف
الصالح .

القسم الثاني : التربية الإسلامية للفرد :

١ - التوحيد

لقد رأينا في القسم السابق ، كيف ان الدين جاء لاصلاح الفرد بأسس تربوية سليمة ، وفضائل أخلاقية عالية ، وضمن اطار اخلاقي عام . بعد أن كان يعيش في حياة بها هيمنة بغيضة ، حيث كان يعيش المجتمع بأسره في بحور من الشهوات والآثام ، فأكتظمت الأرض بالفساد والضلالات ، فكانت عبادة الأوثان ، وسوء العادات والأخلاق ، بل رخن الظلام على المقول والأفئدة في غيبة أنوار التوحيد .

وبسط هذه الأجواء المظلمة ، بعث الرسول (ص) لهداية الناس السى بهم ، ولأصلاح هذه المجتمعات ودرء المفساد والجهالات عنهم ، فدعاهم الى عبادة الله وحده ، وكانت هذه أيضا دعوة الرسل الكرام من قبله (ص) .

فكان التوحيد أول دعوتهم باعتباره أول مقام يقوم به السالك الى الله . قال تعالى : (لقد أرسلنا نوحا الى قومه ، فقال : يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره) (١) . وكذلك قال سائر الانبياء لأممهم . فقال تعالى على لسان هود عليه السلام أن قال لقومه : (اعبدوا الله ما لكم من اله غيره) (٢) . وقال صالح عليه السلام لقومه : (اعبدوا الله ما لكم من اله غيره) (٣) . وقال شعيب عليه السلام لقومه : (اعبدوا الله ما لكم من اله غيره) (٤) . وقال (ص) : (أممرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله) (٥) .

وهذا التوحيد الذي دعت اليه الرسل الكرام حق لا ريب فيه ، فالقلوب مقلوبة على الاقرار بهذا التوحيد . كما قالت الرسل لأقوامهم فيما حكى الله عنهم

(١) سورة الأعراف : ٥٩

(٢) سورة الأعراف : ٦٥

(٣) سورة الأعراف : ٦٣

(٤) سورة الأعراف : ٦٥

(٥) انظر : شرح العقيدة الطحاوية / لمجموعة من العلماء ص ٢٤ : الطبعة

الرابعة - المكتب الاسلامي .

(قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض) (١) . وقال (ص) : (كل مولود يولد على الفطرة ، وإنما أبواه يمجسانه أو ينصرانه) .

وهذا التوحيد الذي دعت إليه الرسل جميعا ، ونزلت به الكتب السماوية إنما هو توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية ، وهو عبادة الله وحده لا شريك له . فان المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية ، وهو الاقرار بأن الله خالق كل شيء ، كما أخبر تعالى عنهم بقوله : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ، ليقولن الله) (٢) .

وقال ابن عباس : " تسألهم من خلق السموات والأرض ؟ فيقولون " الله " وهم يعبدون غيره " . فالكفار المشركون يترون بأن الله خالق السموات والأرض ولكنهم مع هذا مشركون في ألوهيته بأن يعبدوا معه آلهة أخرى يتخذونها شفعا أو شركاء وأنهم يعبدون أصنامهم تقربا منهم إلى الله : (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) (٣) .

فلو أقر رجل بتوحيد الربوبية - الذي يفنى فيه كثير من أهل التصوف ويجعلونه غاية السالكين - وهو مع ذلك : ان لم يعبد الله وحده لا شريك له ويتبرأ من عبادة ما سواه ، ويأتمر بأمره ، وينتهى بنهيه ، كان ضالا . (٤) . قال تعالى في سورة الاخلاص : (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد) . وفي هذه السورة إشارة واضحة إلى اثبات فردانيته سبحانه وتعالى وكمال التنزيه عن سواه ، واثبات الأزلية والقدم ، ونفي السبقية والحدوث ، والمسلم والنظير .

ففي قوله تعالى (قل) إشارة إلى الأمر . وفي قوله تعالى (هو) إشارة إلى الإثبات لموجوده . وفي قوله تعالى (الله) إشارة لأسم الذات الألهيية ، وفي قوله تعالى (أحد) إشارة لأغراد الأحدية . وفي قوله تعالى (الله) إشارة

(١) سورة ابراهيم : ١٠

(٢) سورة لقمان : ٥

(٣) سورة الزمر : ٣ . انظر ابن تيمية : مجموعة الرسائل والنسائل ج ١ ص ٣٤ - ٣٥

لجنة التراث العربى : شرح المقيّة الطحاوية ص ٨٨ - ٨٩ تحقيق

جماعة من العلماء الطيبة الرابعة ، المكتب الاسلامي .

(٤) أنظر : الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ : فتح المجيد شرح كتاب التوحيد

تحقيق النقي . الطبعة السابعة سنة ١٣٧٧ هـ ، مطبعة السنسية

المحمدية ص ١٢ ، ١٣ .

لذكر الاسم المفرد للتوحيد وفى قوله تعالى (الصمد) إشارة لتنزيه الذات عن نفس البشرية • وفى قوله تعالى (لم يلد) إشارة الى كمال التنزيه عن سواه • وفى قوله تعالى (ولم يولد) إشارة الى اثبات الأزلية والقدم • وفى التشبيه والتخلف والتخلف والتخلف وفى قوله تعالى (ولم يكن له كفوا أحد) إشارة الى عدم القصد والتشبيه والنظر والكفو والنقد (١) • وقد سئل بعض الصوفيين عن الخالق تقدست أسماؤه • فقال للسائل : " ان سألت عن ذاته فليس كمثله شيء " • وان سألت عن صفاته فهو أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد • وان سألت عن اسمه فهو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم • وان سألت عن فعله فهو فى (كل يوم يومى شأن) (٢) • ولهذا فكلما التوحيد شيء بين النفي والاثبات أولهما : لا اله وذلك نفي الألوهية عن غير الله • وآخرها : الا الله وذلك اثبات الألوهية لله •

٢ — الايمان والاسلام والاحسان : وأثرهما فى حياة وسلوك الأفراد •

هذا هو التوحيد • الذى دعا به الرسل • ودعا به محمد (ص) لاثبات الألوهية لله ونفيها عن غيره • وقد تضمنت عقيدة التوحيد الاسلامية مبادئ ثلاثة • اذا حققها الانسان فانه يفوز بالسعادتين : سعادة الدنيا وسعادة الآخرة • وهذه المبادئ هى الايمان والاسلام والاحسان عن أبى هريرة قال : قال رسول الله (ص) سلونى • فها بروه أن يسألوه • فجاء رجل فجلس عند ركبتيه • فقال يا رسول الله : ما الاسلام ؟ قال : لا تشرك بالله شيئا وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان • قال : صدقت • قال : يا رسول الله ما الايمان ؟ قال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالبعث وتؤمن بالقدر كله • قال : صدقت • قال : يا رسول الله ما الاحسان ؟ قال : أن تخشى الله كأنك تراه • فانسبك ان لا تكن تراه فانه يراك • قال : صدقت • (٣) • فقد تضمن هذا الحديث

(١) ابن عطاء الله السكندرى • الله • المقصد المبرور فى معرفة الاسم المفرد ص ٢٢ •

طبعة محمد على صبيح وأولاده •

(٢) سورة الرحمن : ٢٩ • انظر أحمد الرفاعى : البرهان المؤيد ص ١٩ الطبعة

الاولى سنة ١٣٢٢ هـ •

(٣) صحيح مسلم ص ٣٠ — ٣١ ج ١ طبعة محمد على صبيح وأولاده •

الشريف المبادئ الثلاث : الايمان والاسلام والاحسان. وهنا نجد أن الاسلام يبدأ بأصلاح الانسان وتكوينه تربوياً بتمريضه بخالقه ورازقه ، فيدعو كل فرد أن يقوم بعبادة الفرائض المفروضة عليه ، ايماناً بالله واحتساباً له . ثم يدعو الى الايمان بالله سبحانه ، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث والقدر كله ، خيره وشره ، حلوه ومره ، ومن ثم عبادة الله عبادة خالصة لا تشوبها شائبة ، لا يريد من أحد جزاء ولا شكوراً ، الا ابتغاء مرضاة الله .

فأول أركان الاسلام ، هو الاعتراف بالله رباً والشهود له بالالوهية ، والايمان به وملائكته وكتبه ورسله ، وفضيلة هذا الركن أنه يرتفع بالانسان الى درجة التكريم ، والى درجة الاتصال بالله والكينونة معه في كل حال كما قال تعالى : " وهو معكم أينما كنتم " فالمؤمن يشعر بهذه المعية ، وغير المؤمن لا يشعر بها ، وإذا شعر بها المؤمن فإنه يكون في درجة المراقبة الدائمة لله في كل عمل يحمله وكل تصرف يتصرف به " (١) . وهذا يرتفع الانسان الى درجة العبودية لله سبحانه ، وارتفاعه الى عبودية الله فإنه سيرتفع حتماً عن عبودية كل ما سوى الله ، يعمل أعماله حباً في مرضاة الله أو خشية منه ، وهذا هو مقام الاحسان الذي يجب أن يكون عليه المؤمن ، فلا ايمان الا باحسان ، كما أنه لا اسلام الا بايمان . ولهذا فمقام العبودية هو مقام الاحسان ، ولكنه في الحقيقة مقام عزة ليس بمدى عزة ، لأن عزة الانسان إنما تقاس بقوة ايمانه ، وقوى الايمان يشعر بهذه العزة ، لأنه يشعر دائماً " بأن الله معه (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) " (٢) . وهذا هو مقام الاحسان الذي يجب أن يكون عليه المؤمن " وأن يعبد الله كأنه يراه فإن لم يكن يراه ، فإنه يراه " وهذه صفة لازمة لكمال العبادة وادائها على الوجه الأكمل ، واستحضار الله سبحانه وتعالى في كل عمل نصله ، وفي كل خطوة نخطوها ، أي هو الاثنان الذي دله رسول الله (ص) في قوله : " أن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه " (٣)

ونماذج لما تقدم ، فإما نذكر أن الايمان والاسلام والاحسان لا يفصل أحدهما عن الآخر ، ولا يمكن أن يتصور أحدهما دون الآخر ، تماماً كما رأى الناس من قول الله تعالى : " لا اله الا الله " والكون .

(١) انظر : د . ابراهيم خليل الدين والمجتمع ص ٧٩ - ٨١ طبعة سنة ١٩٧٦ .

(٢) البقرة : ١٧٧ .

٤٦

وإذا حقق الانسان هذه الجادئ الثلاث - الايمان والاسلام والاحسان - فانه حتما سوف يلتزم بما أمر الله ، ويتجنب عما نهى عنه ، ويسلك السبيل الموصلة الى رضى الله ، ويتجنب تلك الطرق الموصلة الى رضى الشيطان . قال تعالى : (وان هذا صراطى مستقيما فأتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون) (١) . وفى حديث عبد الله بن مسعود عن النبى (ص) أنه خط خطا ، وخط خطوطا عن يمينه وشماله ثم قال : (هذه سبيل الله ، وهذه سبيل على كل سبل منها شيطان يدعو اليه) ثم قرأ (وان هذا صراطى مستقيما فأتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) .

ومعد هذه المقدمة ، والتي أوضحنا فيها المفاهيم الاسلامية للايمان والاسلام والاحسان والملاقة بين هذه الجادئ ، نريد أن نوضح الآن معنى من التفصيل - معاني الطريق الموصلة الى الله سبحانه وتعالى ، حتى يتبين لنا أثر تلك الجادئ الثلاث في حياة وسلوك الأفراد تجاه الله وتجاه مجتمعهم .

الطريق الى الله :

ان الله سبحانه وتعالى قد أنزل القرآن الكريم على رسوله الأمين (ص) لينقذ البشرية مما هى عليه من ظلم واستبداد ، ومفاسد خلقية واجتماعية ودينية ، وينقلهم الى آفاق النور والهداية والرشاد . وجعله الصراط المستقيم ومارا يهذى من اتبعه الى سواء السبيل .

وهذا نرى أن الطريق الموصل الى الله انما تكون فى اتباع الرسول وما نزل من الحق ، والمصل يتعاليم الاسلام ، والتخلق بخلق الرسول (ص) وفى هذا ، الفوز برضى الله ومحبه ، ويصبح الانسان من أوليائه الذين قال الله تعالى فيهم : (الا ان أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، الذين آمنوا وكانوا يتقون) وهنا نجد أن من شروط ولاية الله والوصول اليه : الايمان والتقوى ، وإذا كان أولياء الله هم المؤمنون والتقويين ، فحسب ايمان الصبد وتقواه تكون ولايته لله تعالى فمن كان أكمل ايمانا وتقوى كان أكمل ولاية لله . فالناس - بهذا القهوم - متفاضلون فى ولاية الله عز وجل بحسب تفاضلهم فى الايمان والتقوى . قال تعالى :

(١) البقرة : ١٥٣

(٢) يونس : ٦٢

(والذين اهدوا زادهم الله) ^X عدى ، وآتاهم تقواهم (١) .

وكذلك يتفاضل الناس أيضا في عداوة الله بحسب تفاضلهم في السر والنفاق
قال تعالى في المنافقين : (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا) (٢) . وإذا كان
المسلمون يتفاضلون في ولاية الله بحسب تفاضلهم في الايمان والتقوى ، فاننا نفهم
من هذه العبارة أن المسلمين كلهم أولياء لله وأن تفاوت درجاتهم في الولاية ، ومنه
عليه فالولاية عامة للمسلمين . ولنا دليل على ذلك من القرآن الكريم . ففي أول سورة
المتحنة إذ يقول الله سبحانه وتعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عداوة
وعداكم أولياء ، تنقون عنهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق) (٣) . وفيها
يعلن الله سبحانه وتعالى أن الكافرين أعداء وأعداء المسلمين ، فينتج من ذلك
أن المسلمين أولياء لله ، وخاصة أننا نجد في الآية المتقدمة القابلة بين الايمان وبين
المداوة . فالايان ولاية بناء على ذلك . ثم تأتي الى سورة فاطر ، فنجد
أن الله سبحانه وتعالى قسم عباد الله الذين اصطفاهم لحمل كتابه الى : ظالم لنفسه ،
ومقتصد ، وسابق بالخيرات . قال تعالى : (ثم أوردنا الكتاب الذي اصطفينا مبن
من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات باذن الله) (٤)
فهؤلاء المصلحون هم المسلمون (٥) . ونعم المؤمنون الذين قابل الله بينهم وبين
الكافرين نير ، سورة الممتحنة . وما دام الله قد سعى الكافرين أعداءه ، فالمؤمنون
أولياءه ، وأن تفاوت درجاتهم كما ذكرنا .

وأما قوله (ع) في الحديث القدسي : (من أدى لي وليا فقد آذنته
بالحرب) (٥٥٥) فيقصد بذلك ألا ينادى المسلم أخاه المسلم ، وأن يكون المسلمون
يدا واحدة كما قال تعالى : (انما المؤمنون أخوة ، فأصلحوا بين أعضائكم) (٦) .

-
- (١) محمد : ١٧
(٢) البقرة : ١٠ . انظر ابن تيمية : الفرقان ص ٣٩
(٣) أول سورة المتحنة .
(٤) فاطر : ٣٢
(٥) انظر تفسير القرطبي ص ٥٤٢٧ - ٥٤٣٣ كتاب الشعب .
(٦) الحجرات : ١٠

وهذا نكون قد توصلنا الى مفهوم جديد • وهو مفهوم الولاية العامة للمسلمين (١) • والآن نريد أن نوضح معالم الطريق الموصلة الى ولاية الله ومحبته •

- وهذه الطريق الموصلة الى الله انما تكون في :
- ١ • الايمان بالله كما ندب اليه رسول الله (ص) •
 - ٢ • أداء الفرائض واجتناب النواهي •
 - ٣ • فعل النوافل والاستكثار فيها • (٢)

١ • الايمان :

حقا انما المؤمن اخوة • يأترون بأمر الله • وينتهون بنهيه • •
ويسلكون سبيل النصفى (ص) في الطريق اليه •

ولقد ذكرنا في مقدمة هذا البحث • أن الله سبحانه وتعالى أنزل هذا الدين من أجل الانسان لاعداده وتربيته التربية السليمة •
فعمارة بخالقه سبحانه • وأمره بعبادته (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) (١) • ودعا كل فرد الى الايمان بالله وملائكته
رسله واليوم الآخر والقضاء والقدر حلوه وسره •

فلايمان بهذا المطلق هو الباب الأعظم للدخول الى سبيل
الولاية ويحدد درجة الولي من الولاية وحشده من الصل والثواب • (٤)

وقد تبين لنا من حديث الايمان والاسلام والاحسان • أن أول اركان
الاسلام هو الاعتراف بآل الله سبحانه ربا والشهود له بالالوهية • والايمان به •
وليس بعد هذا الاعتراف من الانسان والايمان بربه ولاية من الانعام الى
الله •

والاسلام هو عبادة الله وحده لا شريك له • ثم اقامة التواضع
التي فرضها سبحانه على عباده • من صلاة وصيام وزكاة وحج أنبيت
استطاع اليه سبيلا • وضرورة اقامة هذه الفرائض بالكيفية التي علمت

(١) مغرور الولاية العامة للمسلمين مشافهة من الدكتور ابراهيم هلال •
(٢) انظر : د • ابراهيم هلال • ولاية الله والطريق اليها ص ١٣٢ •
(٣) الذاريات : ٥٦ •
(٤) نفس المصدر المتقدم والصفحة •

اياها رسول الله (ص) الذي قال في حجة الوداع : (خذوا عني مئاسككم) فلا تنقص ولا تزيد ولا تغلو ولا تشدد — كما يفصل الصوفية — فيشدد الله على من يغالي ويشدد •
والاحسان هو عبادة الله حبا في ارضاء الله وخشية منه • عبادة خاصة
لامراء فيها ولا نفاق • وهذا هو مقام الاحسان الذي يجب أن يكون عليه المؤمن • ومن
بلغ هذه الدرجة • بلغ درجة عظيمة من الايمان • فمن يصيد الله كأنه يراه كان في الرتبة
الاولى من التصديق بوجوده والاقرار بوحده انيته وكان في غاية الاخلاص والانصراف الى
الله بالكلية (١) •

ولهذا فليس الاحسان في الدين الاسلامي خطوة • أو درجة خاصة •
أو مقام • مقامات التصوف • • • • • من فصل عن الايمان والاسلام كما يدعى كثير من الصوفية •
وانه من اندرجات التي يميز على المتقين الوصول اليها • • • ولكن الاحسان صفة
لازمة لكمال العبادة وان اتمها على الوجه الأكمل مع الخشوع والخوف والخشية من الله •
والمدامعة على السمل الصالح (ولمن خاف مقام ربه جنتان) (٢) •

٢ • آداء الفرائض • واجتناب النواهي :

قال تعالى : (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء •
ويقربوا اليه لالهة يريدوا الزكاة وذلك دين القيمة) (٣) •
وفي الحديث القدسي : (وما تقرب الي عبدي بشئ أحب اليّ من •
اجترحت عليه) •

ومنا عليه آداء الفرائض من أحب القربات الى الله • ففيها الأمثال
لأمره واظهار لذل العبودية وعظمة الديمومية • وعلى هذا المنهج السليم سار
السلف الصالح • فعبدوا الله حق عبادته • فأمنوا وعملوا بما فرغ الله من فرائضه والتي
أمر بأقامتها وحسن اتمامها •

(١) ولاية الله والطريق اليها ص ١٣٣
(٢) الرحمن : ٤٦ انظر : المصدر المتقدم ص ١٣٣ — ١٣٤ قارن :
الدين والمجتمع • ابراهيم هلال ص ٨٩ — ٩٦ •
(٣) البينة : (٥)

ففى الأركان الخمسة للإسلام معان تربية وأخلاقية لها أثرها البالغ فى تربية الفرد وبناء المجتمع ، بل وفى بناء الحياة العامة على وجه الكرة الأرضية ، وجعل الناس أمة واحدة ، أو ما يشبه الأمة الواحدة ، اذا عقل الناس واتجهوا إلى ذلك (١) .

من أجل عبادة الله ، ومن أجل سعادة الانسان وتوجيهه الوجهة السليمة نحو نيرى الدنيا والآخرة ، جاء الدين داعيا إلى الايمان بالله والعمل بفرائضه وداعيا ، إلى مكابم الاخلاق ورفعتهما .
وهناك الكثير من الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية الدالة على أن العمل والايمان لا يتركان — ولا يتصور أحدهما دون الآخر .

قال تعالى : (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات الفردوس نزلا) (٢) .
وقال الرسول (ص) : (الايمان ما قر فى القلب وصدقه العمل) .
لهذا ، لا بد من العمل ، وأول هذه الاعمال بحد الايمان الصلاة . حيث انها صلة بين العبد وربّه ، ولا بد لهذه الصلة من مقدمات منها :

أ — أ — الوضوء :

لا بد للصلاة من وضوء (أى الطهارة) . وهى خيرا عداد للنفس للارتقاء بين يدي الله ومناجاته . ففى الوضوء تقدير لله حق قدسه وتلويح إلى علمته وعلوه ، وأنه لا يليق من يناجيه إلا أن يكون طاهرا ظاهرا وباطنا . تطهارة الظاهر تكون بنظافة الاعضاء والجسم والثياب ، وتطهارة الباطن تكون بطهارة النفس وتخفيفها من أوزارها ، والاقبال على الله بنية خالصة ، قال الرسول (ص) : (ان أمتى يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء ، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل) (٣) .

وعلى هذه البشيرة من الرسول (ص) للمؤمنين العاملين فليتنافس المتنافسون . ومن هنا ، نستطيع أن نرى الاثر النفسى للوضوء فى إعداد النفوس المؤمنة ، وتربيتها تربية اسلامية ممتازة ، ففى الوضوء مسمن المحافظة على النظافة والصحة العامة ، ما هو ظاهر للميان ، ونفسه اقبال على ما أمر الله بقلوب مؤمنة خاشعة ، متوجهة بالكلية إلى الله ابتغاء مرضاته ، متمثلين حركات الرسول (ص) فى وضوءه ، وهذا لسلك

(١) الدين والمجتمع ص ١٠٠

(٢) الكهف : ١٠٧

(٣) صحيح البخارى ج ١ ص ٤٦ (كتاب الوضوء) كتاب الشعب .

تشد القلوب الى بارئها ، والى رسوله الكريم بنفوس آمنة مطمئنة ، وأى حالة نفسية أفضل من هذه .

ب - الأذان :

انه لا بد للصلاة من الأذان ، وهو مظهر الاسلام الرسمي فى بلاد الاسلام وبه يحصل الاعلام لدخول الوقت ، والدعاء الى الجماعة ، اظهار شعائر الاسلام . وأين هذه الدعوة لأداء المفروضة فى جماعة ، والتعارف الذى يحصل بين المصلين ؟ . أين هذه من السلوك الصوفى السليم ، وكأنهم بهذا السلوك المنحرف لا يريدون إقامة الشعائر الدينية التى أمر الله أن تقام ، وكأنهم لا يريدون أيضا أن يوثقوا عرى الترابط والاجتماع بين أرباب المجتمع الراشد ، فمثل هؤلاء وغيرهم ممن يسلكون سبيلهم ، لم يصدقوا بمشهد الله الذى أخذه عليهم لإقامة شعائره فى بيوت أذن أن تقام ويذكر فيها اسمه .

والله سبحانه يقول : (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر . .) (١)

وهذا رسولنا (ص) يجيب المؤذن ، فيخرج الى الصلاة وهو رضى . قالت عائشة رضى الله عنها ، : (لما مرض رسول الله (ص) مرضه الذى مات فيه ، فحضرت الصلاة ، فأذن ، فقال : (مروا أبابكر فليصل بالناس) . فخرج أبوبكر فصلى ، فوجد النبى (ص) من نفسه خفة فخرج يهذى بين رجلين كأنى أنظر رجله تخطان من الوجع) (٢) فالذين يؤذنون ، والذين يلبون النداء لكل صلاة جامعة ، ذكروا الله ، وعاشوا فى رحابه ، وتمثلوا دينه وشريعته ، وداوموا على عبادته والذين لا يؤذنون ولا يلبون النداء لإقامة الصلاة المفروضة - كالمرفقة فى خلواتهم واقتصارهم على الذكر بالاسم المفرد فقط - نسوا الله بأنفسهم ، وجعل حياتهم كحياة الانعام والسائمة ، لا أمل فيها ولا غاية ، ولا رشد ولا ايمان ، ولا اطمئنان (نسوا الله بأنفسهم أراء الله هم الفاسقون) (٣) . أولئك هم الفاسقون حقا ، لانهم تركوا العمل بما انزل الله ، وما بينه رسوله الكريم . وأتبعوا أهواءهم وما تطبه عليهم مغفلاتهم

فضلوا وأضلوا ، وهذا (ومن أعرض عن ذكرى فان له مبيشة ضنكا ، ونحشره يوم القيامة أعمى ، قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا ، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى) .

جـ - الصلاة :

صلة بين المبد وربّه ومناجاة ، وهى ركن من أركان الاسلام ، فوضت على المسلمين لتحقيق غايات سامية منها :

١ . عبادة الله وحده لا شريك له ، وإخلاص النية فى عبادة العبادة .

٢ . ادائها فى جماعة ، والصلاة الجامعة لها فوائد ها .

أ - ففسيها زيادة الاجر من الله سبحانه وإزالة السيئات .

عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (صلاة الرجل فى الجماعة تضمف على صلاته فى بيته وفى سوقه خمسا وعشرين ضعفا وذلك انه اذا توضأ فأحسن الوضوء ، ثم خرج الى المسجد لا يخرجه . الا الصلاة ، لم يخط خطوة الا رفعت له درجة ، وخطأ عنه بها خطيئة ، فاذا صلى لم تنزل الملائكة تصلى عليه ما دام فى مصلاه ، اللهم صل عليه ، اللهم ارحمه ، ولا يزال أحدكم فى صلاة ما انتظر الصلاة) (١) .

ب - وفى الصلاة واتجاه المصلين دائما نحو الكعبة المشرفة غير دليل على التوحيد بين أبناء الامة الاسلامية .

وتأليف قلوبهم ما يجعلهم كالبنيان المرصوص وما يجعلهم (كالجمد الواحد ، اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الانضاء بالسهر والحمى) .

وان كان الركن الاول من أركان الاسلام (اتهد الى الله لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله) قد جمع المسلمين على واحد ووحد بينهم رؤى المسلمين قلوبهم تهادى (التوحيد) فان الركن الثانى من أركان الاسلام (اقام الصلاة)

قد جعل من هذا التوحد أمراً عملياً بالاتجاه إلى الكعبة في كل
وأما في نطاق الحي الواحد ، فنرى أن في الصلاة الجامعة - صلاة
الجماعة ، والجمعة ، والصيدين ، الكثير من أسس التربية الإسلامية السليمة
للأفراد . فوقوفهم صفاً واحداً بين يدي الله بانتظام وخشوع وصدق توجه ، الفنى
والفقير ومختلف الطبقات ، يوحى برابطة الأخوة الإسلامية الصادقة ، فيحدث تمازج
وتعاون ، يبحثون مشاكلهم ، ويسمون يداً واحدة لحل هذه المشاكل حللاً سليماً بما
يتفق ومصالحة الجماعة وفى ظلال القرآن والسنة . وفي هذا تقوية لرابطة التكليف
بين أبناء ذلك الحي الواحد ، ينتج عنها تدعيم للوحدة الإسلامية بين أبناء الأمة المسلمة
اكتسبوها من طبيعة الصلاة ، واتجاههم فيها إلى قبلة واحدة . وكأن الإسلام
يعمل بهذه الأمانة وحدة كلية بين أبناء الأمة الإسلامية تخدمها وتؤكد لها وحسب
جاذبية بين أبناء الحي الواحد (١) .

فهذه هي الصلاة بقيمتها الروحية وأهدافها السامية ، تؤسس لحياة
ساجدة بين أفراد المجتمع الواحد ، بحيث تسلك على هذا المجتمع كيانه ،
وعلى الدولة قوتها واستمرار تقدمها .

وأين هذه المبادئ السامية ، والقيم الروحية والأخلاقية العالية ، التي
نراها ظاهرة للعيان في إقامة الصلاة الجامعة ؟ . أين هذه من العزلة الصوفية
والهرم من المجتمع تاركينه وشأنه ، غير عابئين بمشاكله أو - على الأقل - غير
محاولين إصلاحه أو التصرف على أحوال سكانه ...

واننى سوف أترك الإجابة على هذا السؤال - الآن - لئلا أن نتكلم
عن طبيعة التصوف واسلوب تربيته للمريدين . وهناك - بالمقارنة بين طبيعتي
الإسلام وطبيعة التصوف ، وطريق كل منهما في تربية أفراد . سوف يرى القارئ الكريم
الفروق الشاسعة بين الطبعيتين ، وعندها اعتقد من القارئ الكريم أن يقول كلمته
ولا يأخذ في ذلك لومة لائم - بأن التصوف واسلوبه في تربية مريد له ليس من الإسلام في
شيء . لأن من عاوض الإسلام وهد به رابطة فبسته شيئاً ، وغالى فيه وشدد ، فلن
يقبله الإسلام أبداً .

واننى إذ هب إلى هذا القول اعتماداً على قول رسولنا (ص) : (من
أحد مني أمرني هذا ما ليس منه فهو عليه رد) .

لماذا أتيت
بالكلمة ؟

وهناك فرائض أخرى غير الصلاة ، لها أهدافها السامية ، وقبمها الروحية المتعالية كالصوم والذي يأخذ مكان الصدارة في تربية الافراد ، التربية الاسلامية الصحيحة المؤدية الى مصرفة طريق الله . يقول الرسول (ص) : (لو يعلم العباد ما في رمضان لتمنت أمتي أن تكون السنة كلها رمضان) وقال (ع) : (الصيام جنة ، فلا يوفى من ولا يجهل ، وان امسروا قاتله ، أو شاتمه فليقل اني صائم مرتين ، والذي نفسي بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله تعالى من ريح المسك ، يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي ، الصيام لي وأنا أجزي به ، والحسنة بعشر أمثالها) (١) .
وقال (ص) : (من لم يدع قول الزور والعمل به ، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه) .

فإذا نظرنا الى الاحاديث المتقدمة ، نرى أن الصائم يلتزم بأداب الدين فيدع قول الزور ، ولا يفرق ، ولا يقاتل ، ولا يشتم ، وله على هذا جزاء الحسن فبالصوم طريق مؤد كبر الى رضوان الله سبحانه وتعالى ، مما يؤدي الى حسن المعاملة بين المسلمين على أسس اسلامية خالصة .

وكذلك بقية الفرائض من زكاة وحج وغيرها ، فيها من الفوائد ما تطرقنا اليه من عطف على الفقير وساعدة المحتاج ، وتعارف وتعاون في الاجتماعات ، مما يقوى رابطة الأخوة الاسلامية ، والوقوف جنباً الى جنب ضد أعداء الاسلام (٢) . (اشداء على الكفار رحمةً بغيرهم) (٣) .

ان كن نرد يقدم على أداء هذه الفرائض على الوجه الشرعي المفروض فإن الله حتماً سوف يجتنب النواهي وأتمر بأمر الله . فقدر أينما ما في الصوم من حسن معاملة واجتناب للنواهي ، وكذلك الصلاة (تنهى عن الفحشاء والمنكر) .
والجملة نقول (ان من يسلك سبيل الله ، ويهدي يهدي رسول الله (ص) فسوف يأتمر بأمر الله وينتهي بمنهيه ، ويتأمله فسوف يصل الى العبادات ، ويتعد عسسن النواهي .

(١) صحيح الاخرين ج ٣ ص ٢١ (كتاب الصوم) (طبعة كتاب المعارف)

(٢) انصار الدين بالمجتمع ص ١٤٥ - ١٥٨

(٣) التلخيص ص ٢٩

د - والتقرب بالنوافل ، ففيه دليل صدق على صدق التوجه الى الله سبحانه والسير
في الطريق الموصل اليه . وفي الحديث القدسي : (.. وما زال عبد يبتغى
الى بالنوافل حتى أحبه) . وفاعل النفل انما يفعل ذلك بصدق وعزيمة ، انما
هو خير دليل على أنه أدى الفرض في غاية الرضى والاقبال على الله حين ادائه
وهذا يكون مؤدى النفل قد أدى الفرض زيادة .

وهذا نرى أن الاكثار من النوافل ، طريق موصل الى محبة الله ورضاه ،
وهذا هو الهدف الذى يسمى اليه الانسان في هذه الحياة ، فيعمل فيها بما
يهيئ له نيل السعادة في الآخرة (ان تعرضوا لله قرضا حسنا يضاعفه لكم) (١) .
فمن نوافل الصلاة : ان كل صلاة يصلحها الانسان غير المفروضة ، فهي له نافلة
ومن نوافل الصيام ، ان كل صيام غير شهر رمضان فهو نافلة ، كصيام شهر محرم
وشهر شعبان ، وصوم عشر ذي الحجة ، ويوم عاشوراء وست من شوال لقوله (ص)
(من صام رمضان ، واتبعه ستا من شوال ، فكأنما صام الدهر كله) .

وكفى بالصوم أجرا قوله تعالى في الحديث القدسي : (الصوم لى وأنا
أجزى به) ، وهناك الكثير الكثير من النوافل المقربة الى الله سبحانه كنوافل
الصدقة ، والاذكار المشروعة ، والصلاة على النبي (ص) والتسبيح والتحميد
والتهليل ، والتكبير وغير ذلك (٢) .

وهنا أتى الى نهاية ابضاح معالم الطريق الموصل الى الله سبحانه وتعالى
كما خطد لنا القرآن والسنة ، وقد ظهر لنا أن هذا الطريق ينتج الانسان المحبوب
لله . والمحبوب لولائه وبنى جنسه ، الخادم والناصح لهما ، وفى لهذا كله نجده
متأديا بأدب الاسلام ، مراعىا حرمة الله فى دينه ودنياه ، يقبل على عمله بنفسه
آمنة مطمئنة ، وذلك لان النفوس الانسانية فطرت على عمل الخير سواء ما كان منه
متعلقا بعمل الآخرة ، أو عمل الدنيا ، وجاء الدين الاسلامى ليغذى هذه
النفوس بأسم ترربية اسلامية سليمة ، حتى تتمكن تلك الاصول التربوية المكيئة الكامنة فى
النفوس ، ان تخرج الى حيث الوجود كما أمر الله ، والكيفية التى أمر بها .

(١) التفاهين : ١٢

(٢) انظر : ولاية الله والاربع اليها ص ١٣٨ - ١٣٩

وهذا نرى ، اذا كان الركن الاول من أركان الاسلام قد أحيا النفوس بالايمان ووحد بين ابناءه وجمعهم على هدف واحد نبيل ، فان الركن الثانى هو الصلاة — فان من شأنها أن تكون عاملا من عوامل بقاء هذه المبادئ الحية التى أرستها الشهادتان فى النفوس ، واستمرارها فى حفظ أسس الحياة الصالحة فيه (١) .

” خلاصة القول ، أن للمعبادة أثرا على نفسية الانسان وتهذيب أخلاقه ، فهى تجلو النفوس وتصلبها كما يجلى الحديد من الصدأ ، كما جاء فى قوله (ص) عن أثر الصلاة فى نفس الانسان : (أرايت لو أن نهرا بباب أحدكم يغتسل فيه كل يوم مائة مرة ما تخرج منه أبدا) قالوا : لا يبقى من درنه شيئا قال : فذلك مثل الصلوات الخمس يحول الله به الخطايا . ومن أثر هذه المعبادة على نفسية الانسان وسلوكه ، أن يحقق قوله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) أولئك هم المفلحون (٢) ”

٣ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

إذا حقق الانسان المبادئ الأساسية الثلاث : الاسلام والايمان والاحسان فإنه حتما سوف يلتزم بما أمر الله ومن أوامره الله الداعية الى العمل والاصلاح الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهى من القواعد الأساسية الهامة ، والمرتكزات الأساسية التى تقوم على أسس تربوية اسلامية ، عالية ، وفنائل خلقية فذة .
بها يقوم بناء صرح مجتمع اسلامي فاضل ، يسوده الاخاء والمحبة فى الله أفراد ، متعاونون ، هماد فون اصلاح مجتمعهم وازالة ومكافحة اسباب الفتن والفساد . وان الاجماع منعمد على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . قال تعالى : (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) (٣) . وقد ذم الله سبحانه بنى اسرائيل عندما كانوا لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر . قال تعالى : (كانوا لا يتقانون عن منكر فعلوه ، لبئس ما كانوا يفعلون) (٤) .

(١) الدين والمجتمع ص ١٢١ - ١٢٨

(٢) آل عمران : ١٠٤

(٣) البقرة : ٢٥١

(٤) النساء : ٧٩

وقال الرسول (ص) : (سيكون من أمتي ناس يقولون مالا يفعلون ، ويفعلون مالا لا يؤمرون ، فمن جاهد هم بيده فهو مؤمن ، ومن جاهد هم بلسانه فهو مؤمن ، ومن جاهد هم بقلبه فهو مؤمن ، ليس وراء ذلك من الايمان حيلة خردل) (١) .

يتبين لنا من هذا الحديث الشريف أن النهي عن المنكر من الايمان • وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان •
ومن سلك هذا السبيل فيكون ممن أحب الله ورضى بقضائه وقدره ، فيوققه الله تعالى ويثد به روح منه •
وما أخرجنا اليوم الى رجال اتقيا أشدا • يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر لدرة هذه المفاسد والضلالات التي تعم مجتمعاتنا اليوم بسبب بعدها عن الاسلام وجاهده •

• ٤ • الرضى والتسليم :

ان هؤلاء الرجال ، الذين يدعون الى الله والعودة الى دين الحق قد تعرض سبيلهم الصواب ، ولكننا نراهم ملتزمون بهذه الفريضة ، ماضون فسى دعواتهم الاصلاحية ، مستمعين بالله ، وراضون بقضائه وحكمه • ويقول الصوفية بذكرتى الرضى والتسليم • وحقا أن هاتين الفكرتين قد حث عليهما الدين الاسلامي ولكن بمنهج السليم ، لا بذلك المنهج الصوفي المنحرف ،
قال تعالى : (وشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون) (٢) .

ومن قواعد الايمان : الايمان بالقضاء والقدر خيره وشره — كما مر معنا في حديث الاسلام والايمان والاحسان — وهذا حق ، لأنه لن يصيب الانسان الا ما كتبه الله عليه وقدره • ولكن المسلم لا يفهم ذلك فهما سلبيات — كما فهمه الصوفية بل وجب اتخاذ كافة التدابير والمستلزمات لمواجهة ما قد يتعرضنا من المشاكل والصواب ، ولا نقف مكتوفى الايدي مستسلمين للأمر الواقع • فهذا هو رب العزة والقوة يأمرنا باعداد العدة للقتال (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل) (٣) .

(١) انظر عبد الوهاب الشعراني / لوائح الانوار القدسية ص ٨٠٢ • المطبعة الاولى

سنة ١٣٨١ هـ • انظر صحيح مسلم ج ١ ص ٥٠ •

(٢) البقرة : ١٥٥ •

(٣) الأنفال : ٦٠

ولكننا نجد الصوفية على المكنس تماما من هذا الأمر الإلهي ، نراه مسم مستسلمين للواقع ويقولون : " بترك التدبير والاختيار والسكون تحت مجاري الأقدار " ولكن هل نترك الأرض والعرض لقمة صائغمة تبجح بها الأعداء ، ونتركنا إلى الخنوع وترك التدابير . الاسلام لم يأمرنا بهذا قط ، بل حارب عسده الفكرة ، وهذا السلوك ، حربا لا هوادة فيها ، والتاريخ الاسلامي العظيم احافل بالتضحيات زمن الرسول (ص) وصحابته الكرام ومن سار على نهجهم ، خير شاعد على دحض هذه الفكرة الصوفية السلبية . وهذه واقعة اجتماع قريش في دار الندوة لقتل الرسول (ص) ، فنزل عليه الوحي وأخبره بذلك (واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك ، ويمكرون ويمكر الله والله — خير الماكرين) (١) .

وعنا قام الرسول (ص) برسم الخطة التي يذهب بها إلى أرض هجرته . فأمر عليا بن أبي طالب كرم الله وجهه ان ينام في فراشه ويتوشح ببرده ، واختار الرسول (ص) جماعة يستعين بهم على النجاة ، وجعل لكل واحد منهم عملا محددًا يقوم به ، فعبد الله بن أبي بكر يستمع لما يدور في مجالس قريش ، ويخبر الرسول بذلك . وأسما بنت أبي بكر تحمل الزاد ، وعامر بن فهيرة راعي غنم أبو بكر يقتفي آثار عبد الله وأسما بالغنم ليعنى ما يكون لهما في الطريق من أشمر .

أليس هذا من سبيل الأخذ بكافة التدابير والمستلزمات لمواجهة موقف ما من قبل الرسول (ص) ؟ هذا الرسول الكريم الذي اجتباؤه ربه من بين خلقه ، وأمه يروج منه . نعم ان الرسول (ص) خير من امن بالقضاء والتقدير خيره وشره ، وهو في نفس الوقت غير مسلم للبشرية جمعاء ، فلا يطلب من هذه الأمة المؤمنة ترك التدبير والاختيار والسكون تحت مجاري الأقدار ، وفي رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو لقاء ربه ، فابرسوا (ص) وعند محاولة قريش قتله لم يجلس في عقر داره انتظارا منه لما قد تحكم به الأقدار ، بل رسم الخطة المألقة ونجا .

وهنا ، البقاع الكثيرة للرسول (ص) وصحابته الكرام على هذا المنوال ، فقاتل الرسول (ص) حتى أؤذي ، وقام بحفر خندق حول المدينة لحمايتها (٢) ، وقتل مائة من النبي (ص) في ساحة القتال ضد الأعداء ، وهناك شهيداء

(١) الأنفال : ٣٠

انظر مذكرات الزاوي / قصة السيرة ص ٤٩

(٢) انظر صحيح البخاري ج ٤ ص ٣١ ، ص ٦١

أحد (٢). وقد رويته ، والكثير الكثير من الصحابة التابعين ومن سار
على نهجهم كصلاح الدين الأيوبي وجنداء المسلم ، الذي حارب الصليبيين وأخرجهم
من البلاد المقدسة بعد طول احتلال .

وما أشبه اليوم بالأمس ، بالأمس قالت الصوفية بفكرتي الرضى والتسليم السليبتين
فتركوا التدبير والاختيار وسكوا تحت مجارى الأقدار ، كالريشة فى مهب الرياح تسيرها
أتى شاءت ، وكان ذلك نتيجة منطقية لانحرافهم عن طريق الاسلام ، وهديه وتعاليمه
فضلوا وأضلوا .

واليوم ، فاننا نجد ، ورأسب وتعاليم الصوفية هذه ، فيما حلّ بالأمة الاسلامية
من انحراف عن دأبها الاسلامي ، فأخذت تتسابق فى استيراد مظاهر
الحضارات الغربية والشرقية الدنافية مع تعاليم الاسلام وقيمه ومبادئه . وآلت الى ما
آلت اليه الصوفية من قبل ، حيث المخلوع والاستسلام لأعداء الاسلام ، ورضوا
لأنفسهم بفكرتي الرضى والتسليم ، ولكن بالمفهوم الصوفي لهما ، لا بالمفهوم
القرآني ، فتركوا التدبير والاختيار ، وسكوا تحت ارادة الأعداء ، فضاعت الارض ،
وهتكت الاعراض والمحارم . وهذه ايضا ، كنتيجة حتمية لبعدهم عن الاسلام ومبادئه
وانحرافهم فى المعاصى والآثام .

ولمن تعود لهذه الأمة كرامتها وعزها وسؤددها ، ألا اذا اعتصمت بالكتاب
والسنة ، وفهمت الاسلام بعيدا عن تلك الرواسب الصوفية .

والى هنا ، تكون قد أوضحنا المراد من فكرة الرضى والتسليم بالمفهوم
القرآني لهما ، وتلك التى قالت بها الاوساط البعيدة والمضحكة عن مبادئ الاسلام
وشمة فرق واضح بين المفهومين ، فكرة الرضى والتسليم فى الاسلام تجلب البشرى
المؤمنين (ويذكر الصابرين) الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه
راجعون (٢) . أما بالمفهوم الصوفي لهما ومفهوم غير الصوفية ممن ابتعدوا
عن الاسلام - فقد جلبت عليهم الدمار والهلاك فى الدنيا والعذاب فى الآخرة .

(١) ونجد ان الرسول (ص) أخذ بالاسلام يوم أحد ، فقد أخذ درعين كانسه

تأخر - فهما ، (انظر سنن ابن ماجه ص ٩٣٨ حديث رقم ٢٨٠٦) .

ومن ابن عباس ان رسول الله (ص) تنقل سيفه ذا القنار يوم بدر ، نفس

المصدر حديث رقم ٢٨٠٨ ص ٩٣٩ (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي

دائرة سنة ١٩٥٤ .

(٢) البقرة : ١٥٥

(وسيملم الذين غلوا أى منقلب بنقلبون) (١)

ومناء عليه ، فالإسلام حريص فى ان يحيا أبناءه حياة طيبة مفعمة بالايمان
الصادق ، اشداء على الكفار رحما بينهم • لا جماعة ذوات اجسامهم من الجوع
والسهر والرياضات الشاقة •

وخير دليل لنا على دحض فكرة الرضى والتسليم التى قالت بها الصوفية
بحجة التوكل المطلق هو ما حدث لسيدنا موسى عليه السلام اذ يقول الله
تعالى : (فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فأتخذ سبيله فى البحر
سريرا ، فلما جاوزا ، قال لفتهما آتنا عذاما لقد لقينا من سفرنا هذا
نصرا) (٢)

ويقول القرطبي فى تفسيره قوله تعالى (آتنا عذاما ، هو اتخاذ الزاد
فى الأسفار ، وعورده على الصوفية الجهلة الأغفار (٣) • الذين يقتحمون
المهابة والقفار ، زعموا منهم ان ذلك هو التوكل على الله الواحد القهار وهذا
موسى نبى الله وكلبته من أهل الارض قد اتخذ الزاد مع سفرته برية ، وتوكله
على رب العباد • وفى صحيح البخارى : أن ناسا من أهل اليمن كانوا
يحجون ولا يتزودون ، ويقولون : نحن المتوكلون ، فلهذا قدموا سألوا الناس ،
فأنزل الله تعالى (وتزودوا)

• ٥ • الترغيب فى الزواج والحث عليه :

ان الاسلام لم يترأى أبناءه فى مهبط الريح ، وانما أشمرهم بايجابيتهم
فى الحياة - كما تقدم فى هدا الرضى والتسليم - ومن هذه الايجابية الحث
والترغيب فى الزواج •

فجاء الاسلام ورغب فى الزواج وحث عليه • قال تعالى : (ولقد أرسلنا
رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا زوجية) (٤) • وقــال :

(١) الشعراء : ٢٤٧

(٢) الكهف : ٦١ ، ٦٢

(٣) الأغفار : جمع غفر (بالضم) : وهو الجاهل الشر الذى لم يجرب الأمور
أنظر تفسير القرطبي ج ٥ ص ٤٠٥٢ (تفسير سورة الكهف)
كتاب الشعب •

(٤) الرعد : ٣٨

(ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها) (١) . وفي هذا دعوة الى الزواج والترغيب فيه . وفي المقابل ، نهى الاسلام عن التبتل والخصاء . فلا يجوز للمسلم أن يمتنع عن الزواج بدعوى التبتل لله ، أو التفرد والانقطاع للعبادة .

حقا ان الاسلام دعا الى الزهد — وسوف نتناول موضوع الزهد الاسلامي وتوضيح مفهومه الشرعي بعد قليل ان شاء الله — ولكنه لم يدع الى الرهبنة السيئة هي الانقطاع عن العبادة ، وترك التكسب وهجر الحياة الاجتماعية . والاسلام صريح في اعتبار الرهبنة بدعة ابتدئها المسيحيون في قوله تعالى (ورهبانية ابتدوها ، ما كتبناها عليهم) (٢) .

وقد لمح النبي (ص) في أصحابه شيئا من النزوع الى هذه الوجهة الرهبانية فأعلن أن هذا انحراف عن نهج الاسلام ، وأعاض عن سنته (ص) ، وبذلك طارد تلك الافكار النصرانية من البيئة الاسلامية . فعن أبي قلابسة قال : أراد ناس من أصحاب رسول الله (ص) ان يرضوا الدنيا ويتركوا النساء ويترهبوا ، فقال رسول الله (ص) ففلظ فيهم المقالة ثم قال : (انما هلك من كان قبلكم بالتشديد ، شددوا على أنفسهم ، فشدد الله عليهم ، فأولئك بقاياهم في الأديار والصوامع ، فأجدوا الله ولا تشركوا به ، وحجوا واعتمسروا ، واستقيموا يستقيم بكم " قال : ونزلت فيهم الآية : (يا أيها الذين آمنوا لا تهرموا طيبات ما أحل الله لكم ، ولا تمتدوا ان الله لا يحب الممتدين) (٣)

وعن قتاده عن الحسن عن سمرة ان النبي (ص) نهى عن التبتل . وقسرا قتادة : (ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية) (٤) .

ثم حديث الرهط الثلاثة الذين جاءوا الى بيوت النبي (ص) يسألون عن عبادة النبي (ص) فلما أخبروا بها كأنهم ثقالوها وقول الرسول (ص) :

(١) المروم ٢١

(٢) الحديد : ٢٧ انظر : د . عفيفي . الثورة الروحية في الاسلام ص ٦٥ — ٦٨ . طبعة بيروت .

(٣) المائدة : ٨٧ . قارن به : د . يوسف القرضاوي . الحلال والحرام في الاسلام ص ١٦٨ — ١٦٩ طبعة سنة ١٩٧٣ .

(٤) الرعد : ٣٨

(. . .) أما والله انى لأخشاكم لله ، واشتاكم له ، لكنى اصوم وأفطر وأصلى وأرقد ، وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتى فليس منى (١) فالمراد بقوله (ص) من رغب : من أعرض . والسنة هى الطريقة ، وهذا أن أراد أن يبين الرسول (ص) أن التنازل لهدية القويم المائل الى الرهبانية خارج عن الانقياد الى الابتداع .

هذا ، وقد حث الرسول (ص) على زواج النساء الولود ، فقال :
(تزوجوا الولود والولد ، فانى مكاثركم الأنبياء يوم القيامة) (٢)
وجانب الترغيب فى الزواج نجد حرص الاسلام على رعاية هذه الاسرة المسلمة فقد حفظ هذا الدين تلك الاسرة من الفوضى والاضطرابات ، فشرع من المعاملات ما فيه راحة المجتمع ، لأنه دين صالح لكل زمان ومكان ، وكافل لسعادة البشر ، فهو يذل لك دين حياة واصلاح ، ودين رقى وحضارة ، بل هو دين سواى كامل فيه المثل العليا للأخلاق الفاضلة والمزايا الكاملة والمدل والاخاء . فقد وجب على أفراد هذه الاسرة - بل أفراد الأمة الإسلامية جميعهم ، ان يكونوا متعاونين على الخير ، بعيدين عن الشر ، قال تعالى : (وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) (٣) . فأمر الاسلام بضرورة رعاية شؤون الاسرة ، فحدد العلاقات بين أفرادها ، وأمر بالنفقة ، لأن الزوج مسئول عن أهل بيته ومহারمه أمام الله ، وأمام المجتمع . قال الرسول (ص) : (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) . وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله (ص) : (كفى بالمرء اثماً أن يضيع من يقوت) (٤)
وعن معقل بن يسار رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله (ص) يقول :
(ما من عبد يسترعيه الله رعية ، يموت يوم يموت وهو غاف رعيته ، إلا حرم الله عليه الجنة) (٥) . وقال رسول الله (ص) : (أفضل دينار ينقذه الرجل ،

(١) الامام الشوكانى : نيل الأثرار ج ٦ ص ١١٣ . الطبعة الأخيرة . مكتبة

وصابغة مصطفى البابى الحلبي .

(٢) نفس المصدر والجزء ص ١١٨ - ١١٩

(٣) المائدة : ٢

(٤) الحافظ بن حجر العسقلانى : بلوغ المرام من أدلة الاحكام ص ٢٤١ حديث

رقم ١١٧٣ طبعة سنة ١٣٥٢ . تصحيح وتعليق محمد حامد النقى .

(٥) نفس المصدر ص ٣٠٣ حديث رقم ١٥١٧ .

ينفقه على عياله ، ودينار ينفقه على دليته في سبيل الله ، ودينار ينفقه على أصحابه في سبيل الله (١) .

هذه النفقة تتطلب حصول المرء على المال وكسبه بالطرق الشرعية التي أبانها الله ورسوله . ومن هنا دعا الاسلام الى العمل والكسب وحرم البطالة ، وانه لا يحقر عمالا الا اذا كان في طبيعته محرما . ولما كانت البطالة تجر السيئة ، فقد حرم الاسلام المسألة وشدد في تحريمها الا للمضطر ، ومن هنا جاءت ضرورة النفقة على الأهل ، ورعاية شؤونها بتوفير اللازم لها بشتى الوسائل المشروعة . فقد خلق الله لنا هذا الكون وسخره لنا وأمرنا بالاستفادة منه ، فتزعم الأرض ويستفاد من خيراتها ، حيث أمر الاسلام بزراعتها وفلاحتها — وقد اشرنا الى موضوع استغلال الكون في مقدمة هذا البحث عند كلامنا عن علاقة الدين والانسان والكون — . عن جابر رضى الله عنه قال : قال النبي (ص) :
١ من كان له أرض فليزرعها . (٢) .

وعن أنس رضى الله عنه قال : قال رسول الله (ص) : (ما من مسلم يفرس فرسا ، أو يزرع زرعاً ، فيأكل منه طير أو انسان أو بهيمة الا كان له به صدقة) (٣) .

هذا وقد كره العلماء تعطيل الأرض عن الزراعة ، لأن فيه تضييع المال ، وقد نهى النبي (ص) عن إضاعة المال . (٤)

هذا المال ، ان وقع في ايديهم مؤمنه ، فإنه يؤدي الى تحقيق غايتين ساميتين هما غاية عامة ، وأخرى خاصة .

أما بالنسبة الى الغاية العامة ، فهو يحفظ لهذه الأمة كيانها ، ويهيئ لها اسباب قوتها والوقوف أمام أعدائها . كما فعل مع الصحابي الجليل عثمان بن عفان وتجهيزه جيش المسرة .

أما بالنسبة الى الغاية الخاصة ، فإنه يحقق للانسان سعادتين احدهما سعادة الدنيا ، وتكون بتوفير الضرورات اللازمة له وللمن يميله

(١) رياض الصالحين ص ١٣٦

(٢) الأمام الشوكاني / نيل الأوطار ج ٥ ص ٣١٣

(٣) صحيح البخاري ج ٣ ص ١٣٥ . قارن : لوائح الأنوار القدسية للشمراني

ص ٤٥٠ . الطبعة الاولى سنة ١٣٨١ هـ .

(٤) نيل الأوطار ج ٥ ص ٣١٣

وتقديم يد العون والمساعدة للفقراء والمحتاجين ، فصل أبى غريرة رضى الله عنه
عن النبى (ص) قال : (الساعى على الأرملة والمساكين كالمجاهد فى سبيل الله .) (١)
بالإضافة الى صلة رحمه ، حيث حث الرسول (ص) على صلة الرحم وحذر من القطع
قال : (لا يدخل الجنة قاطع) (٢) .
ويمكن صاحب هذا المال أيضا من زيارة المرضى ومواساتهم ، وأى تربية تملو هذه التربية
الاسلامية ؟ لما لهذه الفضيلة من أثر عميق فى النفوس ، حيث الشغور بالمودة والمحبة
والاخاء ، فتشدد من أزر المسلمين وتوثق عرى الترابط بينهم . قال الرسول (ص) :
(زوروا المرضى) (٣) . وفى الحديث القدسي : ان الله عز وجل يقول يوم القيامة :
(يا ابن آدم ، مرضت فلم تعدنى ، قال : يارب ! كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟
قال : (أما علمت أن عهدى بخلائنا مرض فلم تعد . ؟ . أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده) (٤)
هذه بعضا من مبادئ وأسس التربية الاسلامية ، التى أراد الاسلام أن يفرسها
فى نفوس أبنائه حتى يكفل لهم نيل السعادتين : سعادة الدنيا وسعادة الآخرة .
وقد رأينا ، كيف أن الفرد يكون مسئولا عن رعيته متعاوننا مع بقية أفراد المسلمين .
جميعا ، وهو فى نفس الوقت ، نراه شجاعا مؤمنا ، يذود عن حى الاسلام ويدفع
كيد الأعداء ، وينشر رسالة التوحيد بكن يا أوتى من قوة والكل قلبا وقالبا :
(اشداء على الكفار رحما بينهم) (٥)

٦ - الجهاد وفضائله :

ان الله سبحانه وتعالى لم يأذن للمسلمين أن تكون أى أمة على وجه الارض أقوى
منهم ، ولا أشد شوكة ، ولأجل ذلك أمرهم بالجهاد لمجابهة الأعداء وفى كل بقعة
من الارض حلوا ، حيث كان جميع أهل الارض أعداء للإسلام منذ ابتداء الدعوة ،
لانهم كانوا فى ظلمات الجهل والشرك والمفاسد الاجتماعية والخلقية .

(١) صحيح مسلم ج ٦ ص ٢٢١ . قلن : سنن ابن ماجه ص ٢٢٤ حديث رقم ٢١٤٠

(٢) صحيح البخارى ص ٦ ج ٨

(٣) لوائح الأنوار القدسية ص ٥٨٧

(٤) نفس المصدر المتقدم ص ٥٨٩

(٥) الفتح : ٢٩

قال تعالى : (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم) (١) . وهذا نرى أن الله سبحانه حيث المسلمين على الجهاد وورغهم فيه ووعدهم بخيرى الدنيا والآخرة ، ان هم جاهدوا فى الله ايماننا واحتسابا ووعدهم بالنصر على اعدائهم . ثم ان الله سبحانه بعد ذلك اوعدهم من ترك الجهاد ورغب عنه فقال (الا تنفروا يعضدكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم) (٢) . ولهذا كان الرسول (ص) والمسلمون كافة يتثلون بأوامر الله ، ويرغبون فى الجهاد ويبذلون فيفسهم أنفسهم واموالهم التى كانوا يحسبوننها ملكا لله تعالى لقوله تعالى : (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون ، وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل والقرآن) (٣)

ومن هنا أقبل المسلمون على هذه التضحية فى سبيل الله ، للعمل على نشر ديار الاسلام فى الأرض ، ورد أعدائه عن ديار الاسلام ، كانوا يقفون صففا واحدا كالبنيان المرصوص فى وجه اعداء الاسلام ، لا الوقوف موقف الغزالي فى منارة دمشق متلهيا بكشفه ، غير عابى ، بتحفظ الصليبيين وتدفعهم لاحتلال بيت المقدس والتالى بلاد المسلمين . وبين الموقفين فرق شاسع ، بين موقف اولئك الذين لبوا دعوة الله فى الجهاد فنشروا رسالة التوحيد فى مشارق الأرض ومغاربها ، وبين موقف هو لا كالمصوفية ومن سار على شاكلتهم مدعاهم منهزلين فى خلواتهم بحجة الانقطاع الى الله والتبتل اليه ، ولم يفكروا ولو للحظة ، ان يكونوا من جند الله ، يقارعون اعداء الله ويذودون عن ديار الاسلام ، قال الرسول (ص) : (من مات ولم يفك ولم يحدث نفسه ، مات على شعبة من نفاق) (٤) . وقال السبيل (ص) ايضا : (دعوة ابراهيم فى سبيل الله خير من الدنيا وما فيها) (٥) .

(١) الأنفال ١٠

(٢) التوبة ١٠٠

(٣) التوبة ١١١

(٤) بليغ المرام . من ادلة الأحكام ص ٢٦٦ حديث رقم ١٢٨٣

(٥) سفر ابن ماجه ص ٩٢١ حديث رقم ٢٢٥٥

وعن فضل الجهاد اخبرنا رسول الله (ص) ان قال : (لا يكلم أحد في سبيل الله - والله اعلم بمن يكلم في سبيله - جاء يوم القيامة وجرحه يشعب اللون لون الدم والريح ريح مسك) (١) .

أرى ان القتال يتضمن ثلاث جهات قوية في الحياة الواقعية للمجتمعات الإسلامية :

الجهة الاولى : قتال اعداء الله لاعلاء كلمة الله

الجهة الثانية : قتال الشيطان كي لا يقطعهم عن الله

الجهة الثالثة : هي (قتال) النفس حتى لا تشغلهم بشهواتها الدنية عن عبادة الله (٢) .

وانا أضعنا النظر في الجهة الثالثة وهي قتال النفس حتى لا تشغلهم بشهواتها الدنية عن عبادة الله . . اذا أضعنا النظر في هذه - نجد الفروق العاسمة ما بين التربية الإسلامية للأفراد ، وبين التربية الصوفية للمريدين .

ان جهاد النفس في القرآن الكريم ، والحديث الشريف لا يقصد به قتلها ولا قتالها . بل الذي في الاسلام هو عدم اتباع الشيطان والهوى ، وأن - يحارب الانسان نفسه الانانية ، وان يقف ضد نزواتها واهوائها . وأن لا يميل معها حيث العقل يرشده - بل لابد من تخيير هذا العقل بحدود الشرع حتى يتمكن العقل السليم من توجيه هذه النفس توجيهها سليما - فلا تتحرف وراء الأهواء والرغبات . هذا هو المقصود من قتال النفس من وجهة النظر الإسلامية ، أي تغذية هذه النفس بمبادئ وقيم إسلامية ، حتى تصبح نفسا مؤمنة أمرة بالمعروف وناهية عن المنكر - لانفسا آمارة بالسوء .

أما في الميدان الصوفي ، فقد ذهبوا بهذه الفكرة الى أبعد ما قصد به الدين ، وذلك ابتداء من زيادة الصواب حينما لجأوا الى المبالاة الشديدة في هذا المفهوم ، فنهضوا من الدمد من نزوات النفس واهوائها ، محاربين لهذه النفس ونحوها لئلا يبتعدوا عن حقائق المادية ، ونواهم مصرين على اعلاء

(١) صحيح مسلم ج ٦ ص ٣٤

(٢) انظر : احمد الرفاعي : البرهان المؤيد ص ٦٠ الطبعة الاولى سنة ١٣٢٢ هـ .

شأن المجاهدة بمناعها الاصطلاحى الصوفى عندهم • وتتخلص هذه المجاهدة
فى الخروج عن المال • والسياسة فى القفساء • والرياضة المضية للجسم بالجوع
والسهر • والتجرد عن الزينة وشكلياتها • واخذ النفس بأسلوب من التقشف وانسواء
من العبادة والايراد حتى يضمف فى الانسان الجانب الجسدى • ويقوى فيه
الجانب النفس والروحى • (١)

ونلج فى هذا السلوك ابتداء وغلو وتشديد • لم تعهد على زمن الرسول
(ص) ولا صحابته الكرام - اصحاب مدرسة محمد (ص) • ومن اراد النجاسة
فى الدنيا والآخرة فليسلك سبيلهم •

فالتربية الاسلامية للأفراد • تريد ان يكون الفرد عزيزا فى نفسه • قويا
مؤمنا بربه • متفاعلا مع المجتمع ومع الحياة •

أما التربية الصوفية فنراها تظهر فى النفس الانسانية مضمياتها • وبالتالى
اذلال ذلك الانسان بالجوع والسهر ومن ثم التباعد بين مجتمعه وبين الحياة •
والله سبحانه يقول : (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات
من الرزق) (٢)

٧- الذكر الشرعى :

كانت مجالس الرسول (ص) وصحابته الكرام • مجالس ذكر وعبادة • مجالس
علم وتشريع • يذكرون الله • وتفكرون فى ملكوته • ويسبحون بحمده
ويتدارسون القرآن •
قال الرسول (ص) : (أفضل الذكر لا اله الا الله • وأفضل الدعاء
الحمد لله) • ومنا عليه • فلاقتصار على الاسم المفرد - كما يفعله
الصوفية فى ذكرهم - مظهرا أو ضمرا لا أصل له فضلا من أن يكون من ذكر
الخاصة والعارفين • ذلك لأن الاسم المفرد سواء مظهرا أو ضمرا • ليس
بكلام تام • ولا جمل مفيدة • ولا يتعلق به ايمان أو كفر • ولا أمر ولا نهى

(١) د • ابراهيم هلال • التصوف الاسلافى بين الدين والفلسفة ص ١ طبعة

سنة ١٣٩٥ هـ

(٢) (١) رأى : ٣٢

ولم يذكر أحد من السلف الصالح ولا شرع ذلك رسول الله (ص) (١).
ولهذا فالذكر بالاسم المفرد - الذي هو ذكر الصوفية - أبعد عن السنة ،
وأدخل في البدعة ، وأقرب إلى ضلال الشيطان . فان من قال : يا هسو ،
يا هسو ، أو هو هو ، ونحو ذلك ، لم يكن المضير عائداً إلا إلى ما
يصوره القلب ، والقلب قد يهتدي وقد يضل .

فجميع ما شرعه الله من الذكر إنما هو كلام تام ، لا اسم مفرد ، لا مظهراً
أو مضراً ، لأن الاسم المجرد لا يفيد شيئاً من الإيمان باتفاق أهل الاسلام . ولقد
ذكر بعض العارفين أن من ذكر الله سبحانه ولم يحقق اظهار الهاء منه يتمكسين
حركة ضبطها فليس يذكر الله ، ولا ذكر الله فط . (٢).

وفي الصحيح عنه (ص) أنه قال : (كلمتان خفيفتان على اللسان ،
ثقلتان في الميزان ، حبيبتان إلى الرحمن : سبحان الله وبحمده ،
سبحان الله العظيم) (٣).

هذا ، وقد نهى الرسول (ص) عن الابتداء في الدين ، فقال :
(اياكم ومحدثات الأمور) . وما أن الذكر بالاسم المفرد ، لم يكن على عهد
رسول الله (ص) ولا صحابته الكرام ، فهو إذن من الأمور الحادثة ، ومردود على
من يقول به . فليتيق هؤلاء . . وأما لهم - الله في دينهم وديانهم ، ويعتمدوا
عن البدع والضلال ، وليعلموا أن بيتنا وبينهم كتاب الله عز وجل " فما
وجدنا فيه من حلال استحلتناه ، وما وجدناه فيه من حرام حرمتناه ، إلا وإن
ما حرم رسول (ص) مثل ما حرم الله (٤) . ولن يقبل الله من أحد ديناً غير
الاسلام ، وهو تحقيق العباد لرب العالمين على الوجه الذي أبانه لنا
رسول الله (ص) ، وما أن الذكر عبادة ، إذن لزم أن يكون تابعاً مسنداً
أصول الشريعة الاسلامية ، كما كان الرسول (ص) وصحابته يذكرون ، وإذا لم

-
- (١) ابن تيمية : الميمونية . المكتب الاسلامي للطباعة والنشر
(٢) ابن عطاء الله السكندري : الله ، المقصد المجرد في معرفة الاسم المفرد .
طبعة محمد علي صبيح وأولاده .
(٣) صحيح البخاري / آخر حديث .
(٤) سنن ابن حنبل ج ١ ص ١٢٦ .

يكن كذلك فلا بد وان يكون في الجانب المناقض للذكر الشرعى ، وبالتالى يصبح
 فى عداد الأمور المحدثه ، ونجد مثل هذا الذكر لدى الصوفية المبتدعون
 الذين ابتدعوا فى صلب العبادات والعقائد ممسأ ليس منها ، والكل يعلم
 أن محدثات الأمور فى العبادات ضلالة وفسوق ، بل تصل الى درجة المسروق
 عن الدين ، بدليل نصوص شرعية عن الرسول (ص) .

ومن هذه النصوص :

أ - عن عائشة رضى الله عنها ، أن رسول الله (ص) قال / : (من
 أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) (١) .
 ب - فى نسخة تال : قال رسول الله (ص) : (لا يقبل الله لصاحب بدعة
 صوماً ، ولا صلاة ، ولا صدقة ، ولا حجا ولا عمرة ، ولا جهاداً
 ولا صرفاً ولا عدلاً ، يخرج من الاسلام كما تخرج الشجرة من العجين) (٢)
 وفى هذا اعلام من الرسول (ص) على أن من أحدث بدعة فى الاسلام
 لا يقبل منه مختلف أنواع العبادات ، بل يخرج من الاسلام كما تخرج الشجرة
 من العجين ، وكان نتيجة هذا الانعراف والبعد عن الاسلام أن اتخذ
 الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا (٣) .
 أما صحابة رسول الله (ص) فكانوا يستمعون الى القرآن ، ويتدبرون معانيه
 ويأخذون بأوامره وأحكامه ، ويبتدون بهدى محمد (ص) .

٨ - سماع الصحابة للقرآن :

عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله (ص) : (من يسمع
 الله به خيراً يفتقه فى الدين) (٤) ، وكان الصحابة رضوان الله عليهم
 خير من تفتقه فى الدين " لأن المعاصرين للطبيب الأول - محمد (ص) - المؤيد
 بروح القدس ، المكاشف من الحضرة الألهية ، الموصى اليه من الفخير البصير
 بأسرار عبادته ومواطنهم ، أعرف بالأصوب والأصلح قطعاً " (٥) .

(١) سنن ابن ماجه ص ٧ حديث رقم ١٤

(٢) سنن ابن ماجه ص ١٩ حديث رقم ٤٩

(٣) نفس المصدر ص ٢٠ حديث رقم ٥٢

(٤) نفس المصدر ص ٨٠ حديث رقم ٢٢٠

(٥) الامام الغزالى : الجامع الصوامع عن علم الكلام / على هامش الانسان الكامل
 لعبد الكريم الجبلاى ج ١ ص ٤٠ . طبعة سنة ١٣٨٣ هـ
 مطبعة محمد على صبيح .

ولهذا ، كان زمان السلف الصالح زمان سكون القلب ، ابتمدوا عن التأويل
وتمسكوا بالنصوص خوفاً من الفتن وتشوش القلوب ، ومن خالفهم في ذلك الزمان ،
فهو الذي حرك الفتنة وألقى الشك في القلوب .

وقد بالغ هؤلاء الصحابة الكرام ، والسلف الصالح في الجمود والاقتصار
على موارد التوقيف كما ورد ، وعلى الوجه الذي ورد ، مما لفظ الذي ورد ، والحق
ما قالوه ، والصواب ما رأوه (١) .

وكان للصحابة رضي الله عنهم عند سماعهم للقرآن أحوال ، أخبرنا بهما
الله سبحانه وتعالى عنهم اجلالاً لمنظمتهم ، ومن هذه الأحوال : خوف
التلوين ، واقشمار الجلود ، ودموع الحين ، وزيادة الايمان ، والخشية
من الله والتوكل عليه .

وهذا هو القرآن الكريم يحكى لنا هذه الاحوال في محكم آياته ، وعلى مثل
هذه الأحوال ، وهذا القرب من الله والتصك بشريعته فليتنافس المتنافسون .

أ. يقال تعالى : (انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، واذا
تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً وعلى ربهم يتوكلون) (٢) .

ففي هذه الآية من الوصف : خوف القلوب ، وزيادة الايمان ، والتوكل
على الله .

ب. قال تعالى : (الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً ، مثاني وقشعر
منه جلود الذين يخشون ربهم ، ثم تلين جلودهم وقلوبهم)
لذكر الله (٣) .

ففي هذه الآية من الوصف : اقشمار الجلود خشية من الله ، ثم ليونسة
الجلود والقلوب لسماعهم ذكر الله .

ج. وقال تعالى : (واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من
دمع من الحق) (٤) .

ففي هذه الآية من الوصف : دموع العين لمصرفتهم الحق . هذا هو السماع
الشرعي ، وهذا عو طبيعته ، وهو سماع ما أحب الله سماعه كالقرآن (٥) .

(١) الجوامع المروية عن علم الكلام للقرنالي / على هامش الانسان الكامل لعبد الكريم
الجبلائي ج ١ ص ٢٨ - ٣٢

(٢) الأنفال : ٢ أنظر : ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢٩٥ - ٢٩٨
طبعة سنة ١٣٩٢ هـ .

(٤) المائدة : ٨٣

(٣) الزمر : ٢٣

(٥) ابن تيمية : النبوات طبعة سنة ١٣٨٦ هـ . القاهرة . ص ٩٨ - ١٠٥

هذه هي أحوال الصحابة ، وأحوال أولياء الله من عامة المسلمين ، ومن سار على نهجهم الى يوم الدين ، أباغها لنا القرآن الكريم ، مظهرها أحوال الصحابة عند سماعهم للقرآن ، والذي كان لكل واحد منهم حظ من الملهم بالله تعالى يفوق حظ كل ولي جاء بعدهم لاختصاصهم بمحاضرة الرسول (ص) فكان أبو بكر الصديق رضي الله عنه لا يطك نفسه من البكاء اذا قرأ القرآن ، وكان الفاروق ، عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسمع تشجيعه من وراء الصفوف يبكي فسي صلاته (١) .

وبالمقابل ، نجد الكثير من طلبة العلم ، ومتصوفة الزمان يشتغلون بالملم وقراءة الأبرار ، ويهجرون تلاوة القرآن حتى يمتنع حفلهم له ، وربما نسوه ، ويؤمنون أن ما هم فيه أفضل (٢) .

ولكنهم - حقيقة - ساء ما يزعمون ، لأن أحسن الحديث كتاب الله وخير الهدى ، هدى محمد (ص) ، فمن سار على الكتاب والسنة فقد نجا ، ومن عصا هلك . فحال هؤلاء على العكس تماما من أحوال الصحابة ومن سار على نهجهم ، فنراهم لا يتأثرون بسماع القرآن لما في قلوبهم من قسوة . وهذا هو عهد الوهاب الشمراني يروي لنا في طبقاته : " ان ابا يعقوب يوسف بن حسين الرازي كان اذا سمع القرآن لا تقطر له دامة ، واذا سمع شعرا قامت قيامته " (٣) فهذا وأمثاله قد تست قلوبهم وكثير منهم فاسقون بدليل قوله تعالى : (ألم يكأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله ، وما نزل من الحق ، ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون) (٤) ولهذا ، كانت مجالس الرسول (ص) وصحابته الكرام كمالا أمر الله به ، يتدارسون القرآن ، ويحصل لهم من زيادة الايمان ما تطفئ لسه قلوبهم ، وفي نفس الوقت كانوا يتباحثون في شئون مصالحهم العامة من حيث غداة

(١) الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ : كتاب فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ، تحقيق : محمد حاتم النقي ط ٧ سنة ١٣٧٧ هـ . مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة .

(٢) عبد الوهاب الشمراني / لواقع الأنوار القدسية ص ٢٢٦ الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ هـ

(٣) الامام الشمراني / الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٨ . مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده .

(٤) سورة الحديد : ١٦ انزل ابن تيمية الصوفية والقراء ص ١٤ تحقيق محمد عبد الله السمان طبعة سنة ١٩٦٠ .

دينهم ووطنهم ومجتمعهم ، وهذا ، فجاءهم مجالس علم وتشريع ونا ، لما فيه خيري الدنيا والآخرة .

وهذه المجالس على النقيض تماما من تلك المجالس المبتدعة ، المسيطر عليها الكثير من الأحوال والتلميحات الشيطانية من سماع القناء والملاهي وهو أشبه بسماع المشركين الذي قال الله تعالى فيه : (وما كانت صلاتهم عند البسيت الأ مكاء وتصدية) (١) ، ولهذا فسماع الصوفية المصحب بالدغ والفناء من البدع المذمومة . قال الشافعي رحمه الله : " خذفت بيخداد شيئا ، أحدثته الزنادقة يسمونه التخبير ، يحدون به الناس عن القرآن " (٢) .

وما يؤيد ما ذهبنا اليه ما يقوله ابن تيمية : " وأما من زعم أن الملائكة والأنبياء تنحصر بسماع النشأ والتصديت نسبة له ورفقة فيه ، فهو كاذب مفتر . بل ، إنما تنحصر الشياطين ، وعلى تنزل عليهم وتنفع فيهم كما روى الطبراني وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا الى النبي (ص) : (ان الشيطان قال : يا رب اجعل لي بيتا . قال : بيتك الحمام . قال : اجعل لي قرآنا . قال : قرآنك الشعر . قال اجعل لي مؤذنا . قال : مؤذنك المزمار) (٣) .

وقال تعالى مخاطبا الشيطان : (واستفزز من استطعت عنهم بصوتك) وقد فسر ذلك ، طائفة من السلف بصوت القناء ، وهو شامل له ولغيره ممن يأتون استفزة لأصحابها عن سبيل الله . وروى عن النبي (ص) أنه قال : (إنما نهيت عن صوتين أحققن فاجرين : صوت لهو ولعب ومزامير الشيطان ، وصوت لطمخدود وشق جيوب ودعا بدعوى الجاهلية ذات المكاء والتصدية) . ورأى بعض المشايخ المكاشفين — أن شيطانه قد حمله حتى رقص به . فلما صرخ هرب شيطانه وسقط له الرجل . (٤) .

(١) سورة الأنفال : ٣٥ . (المكاء بالضم هو صغير الطائر . والتصدية الصوت الذي يجري مجرى الصدى وما يرجع عن غيره بالانعكاس)

(٢) المشفرة قوم يغترون بذكر الله ، أي يهللون ويرددون الصوت . بالقرأة وغيرها . سموا بذلك لأنهم يرغبون الناس في الغيبة ، أي الباقية انظر ابن تيمية : الفرقان ص ١٢٨ — ١٤٦ البعة الثانية سنة ١٣٩٠ بيروت .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٦٠ . لجنة التراث العربي . بدون تاريخ .

٤ نفس المصدر السابق والصفحة

هذه نتيجة حتمية ليمم مثل هؤلاء عن النهج القرآنى السليم • فهجسروا
مجالس العلماء والفقهاء • فلم يتفقهوا فى أمور دينهم • ومن ثم استحوذ عليهم
الشيطان • فهذا الفضيل بن عياض كان يقول : " آياك ومجالسة
القراء " (١) .

وكفى هذه المباراة لتكون لنا دليلا على انحراف الصوفية عن الجو القرآنى
العام • والابتعاد عن الهدى النهوى الصحيح • فالإسلام دين عمل • لذا
أعرض عنه المتكاسلون • ودين علم لذا أحجم عنه الجاعلون • فوقفوا فى
الانحراف والابتداع • بل الأمر أخطر من الابتداع فقد قرب من الكفر •

والجيلة • فهذا السماع هو أصل الإيمان • فان الله تعالى بعث محمدا
(ص) الى الخلق اجمعين ليبلغهم رسالات ربه • فمن سمع ما بلغه الرسول
فأمن به واتبعه اهتدى وألح • ومن أعرض عن ذلك ضل وعق (٢) .

(١) الامام الشمرانى / الدلائل الكبرى ج ١ ص ٦
(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢٩٨
طبعة سنة ١٣٩٢ هـ
الطبعة الثانية دواحياء التراث العربى • بيروت / لبنان •

القسم الثالث : الزهد في الاسلام

ان فكرة الزهد في الاسلام فكرة واضحة جلية ، أباتتها الآيات القرآنية الكريمة ، ووضحتها الأحاديث النبوية الشريفة . وتتلخص هذه الفكرة في الحفاظ على أموال الأمة وكسب المال من الطرق المشروعة وانفاقه في الطرق المشروعة ، وعدم الانجراف وراء الملذات ونعيم الدنيا ومهبتها .

ولهذا فالزهد في الاسلام فضيلة ايجابية لها ايجابيتها ، وليس مجرد مبدأ سلبي . كما هو الحال عند الصوفية - يباعد بين الناس وبين الدنيا والانقطاع عنها بالكلية ، أو بينهم وبين الحياة والانقطاع في الخلوات ، والالتفات عجلة التقدم والتطور . فالاسلام نظام عام شامل لجميع مرافق الحياة فهو بهذا ، دين الحياة دينا وآخره ولا يمكن أن يكون غلوًا من نظام اقتصادي خاص به ، وهذا المعنى يقول الرسول (ص) : (من أحب دنياه أضرب آخرته ، ومن أحب آخرته أضرب دنياه فأثروا ما يبقى على ما يفتنى) . وهذا ما يقابل قوله تعالى : (قل من حرم زينة الله التي أخرج لمباديه والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا ، خالصة يوم القيامة) (١) .

هذا ، على النصوص المتقدمة نرى أن الزهد المشروع هو ترك ما لا ينفع في الدارين ، والأخذ بنعيم الدنيا في حدود الاعتدال ، وهذا نكل مما يستعين به العبد على طاعة الله فليس تركه من الزهد المشروع ، بل ترك الفضول التي تشغل عن طاعة الله ورسوله هو المشروع (٢) .

كيف لا ؟ ، وان موجودات هذه الأرض جميعها انما خلقت لهذا الانسان وموضوعه تحت تصرفه لتأمين حاجاته مهما تنوعت أو تجددت . وهذا المفهوم يشير الى مكانة هذا الانسان في العالم وان كل ما فيه مسخر له تسخير تدليل وتمكين ، واذا لم يتمكن الانسان من الوصول الى تحقيق الاستفادة التامة من موجودات هذه الأرض فبقتصره هو نفسه ، لأن الله سبحانه وتعالى قد أبدع في عطا الانسان من الملكات والأماكن الكفيلة بأن تكشف له عن الكثير من مكونات القدرة الالهية .

فاذا كان هذا الانسان أكرم مخلوق وأفضله على الله وأحسنهم خلقه ، فقد استخلفه الله عنه في هذه الارض وعلمه ما لم يكن يعلم ، ومكن له في الأرض وسخر له كل شيء في هذا الكون ، فاذا كان هذا هو الانسان وهذا مقامه في الاسلام ، وهذا

ما أراد الله له ، فلماذا يعتمد عن كل ذلك ؟

وتسخير كل شيء للإنسان يعنى تكريمه وتيسير كل أمر له حتى يتمكن من التدبير على هذه الأرض بكرامة وعزة ، وهذا أمر طبيعي فالذى خلق هذا الإنسان وخلق لسمه كل شيء لم يتركه هكذا يتبه فى مآهات ومعيشة فى ضلالت ، وانما وجهه لما فيه خيره وصلاحه وهذا (هو الذى جعل لكم الأرض ذلولاً ، فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور) (١) .

ومن لم يأتمر بهذا الأمر ، ومثله ، بل يدع الدنيا وراء ظهره ، ويذهب الى تمذيب نفسه ، بل يترك أهله وذويه عالة يتكفون الناس ، ويهرب من المجتمع الذى يعيش فيه بحجة التوكل والزهد ، فهذا السلوك والجهد ليس بمن الاسلام فى شيء فضلاً على أنه مناقض لما أمر الله به من استغلال هذا الكون وتعميره .

ومن جهة ثانية ، اذا تدبرنا آيات القرآن الكريم من البداية حتى النهاية فان كلمة الزهد لم ترد الا فى موضع واحد فى سورة يوسف عليه السلام عندما وضعه أخوته فى البئر ليعمدوه عن أبيهم (وشروه بثمن بخس دراهم معدودة ، وكانوا فيه من الزاهدين) (٢) والمعنى انهم كانوا من غير الراغبين فيه ، بدليل أنهم باعوه بثمن قليل (٣) .

ولماذا فالمعنى هنا غير المعنى المقصود من الزهد الاسلامي ، حيث أن الزهد الاسلامي ليس كما يفهمه البعض من بعد عن السعى أو الجهد فيه ، أو البخل عن النفس وعدم اعطائها حقتها من هذا الملك . وانما كانت ملكية كل شيء حقيقة لله سبحانه فملكية الانسان غير حقيقية ، لأنها مقيدة بأوامر الله وهى بهذا المفهوم ملكية استخلاف وتفويض ، والاسلام يعترف لهذا الانسان بحقه فى التصرف فى هذه الملكية ضمن حدود الشرع أى أن الاسلام يعترف بحق الملكية الفردية ، ولكنه قرر فى الوقت نفسه أن يكسبون الى جوار هذا الحق مبادئ أخرى يلتزم بها صاحب الحق لتحقيق المصلحة التى يرمى اليها الاسلام من هذا التقيد كالنقطة والصدقة ، والزكاة وأعمال أخرى تخدم المصلحة العامة التى يقرها الشرع الاسلامي . فالزهد فى الاسلام ليس دعوة الى التخلي عن الدنيا والانقطاع عن التكسب ، والعيش بمعيشة ضنكا ، كلا ، بل الاسلام يرفض تصا وروحا فكرة الانقطاع عن التكسب ، وترك الدنيا وما فيها ، وارتداء الملابس المفضفة لها البسة

(١) الملك : ١٥

(٢) يوسف : ٣٢

(٣) انظر : ابن كثير تفسير القرآن العظيم المجلد الثانى ص ٤٧٢ دار المصرفة بيروت
تفسير القرطبي اجماع الاحكام القرآن * المجلد الرابع ص ٣٨ كتاب الشعب

للدلالة على الولاية • قال تعالى : (ألم تر أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الارض) (١)

وقال الرسول (ص) : (أن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده) •
وإذا كان الصوفية قد تناولوا ولجأوا الى الزوايا والربط ، فهو لمتبعه
عن الاسلام وهديه ، ورغبة منهم فى أن يعيشوا عالة على المجتمع ، ينتظرون الصدقة
من الغير ، وهذا أمر مكروه شرعا •

وحقا أن المؤمن الصادق ، انما يعتمد عن اللذائذ غير المشروعة ، وأن
ينظر الى هذا المال الذى بين يديه من أى طريق سيكتسبه ؟ • فان كان حلالا
أقبل عليه ، وان كان حراما ابتعد عنه مخافة من الله ، وهذا هو الزهد فى
الاسلام الذى يوجه المسلم الى الطريق المستقيم فى الحياة الدنيا للفوز بنعيم الآخرة •
وقد كان الصحابة رضى الله عنهم يعملون فى طرق الحلال للحصول على المال
ومن ثم قوتهم وقوت من يعملونهم ، بل أكثر من ذلك ، لصيانة الدين وصلة الرحم •
قال سعيد بن المسيب : " لا خير فىمن لا يجمع الدنيا يصون بها دينه وجسمه ويصل
بها رحمه " (٢) •

الزهد فى الاسلام هو القناعة بما ييسره الله لنا بعد السعى الشريف
فى تحصيل المال ، بحيث لا تمتد الأيدى أبدا الى المال بطرق غير مشروعة ، بسبل
نحترص من اقبال الدنيا طائفة بملذاتها ونعيمها ، فنقبل عليها تنهب غير مراعين
حرمة الله فى ديننا ودياننا • قال الرسول (ص) : (فوالله ما الفقر أخشى عليكم ،
ولكن أخشى أن تبسط الدنيا عليكم كما بسطت على من كان قبلكم ، فتنافسوها ، كما
تنافسوها فتهلككم كما أهلكتهم •

ولقد عاش الرسول (ص) فقيرا ومات فقيرا ، وضع نفسه موضعنا يحول
بينه وبين التطلع الى مال المسلمين وهو ما يسميه البعض الزهد (٣) • وفى سلوكه
هذا (ص) تأسيس وتشريع لمن يأتى بعده ، وتسلم زمام أمور المسلمين ، فيحافظ
على أموالهم حفظا لقوة الأمة ورعاية لأقتصادها من التدهور • فزهد (ص) زهد

(١) لقمان : ٢٠

(٢) محمد صادق عرجون : التصوف فى الاسلام متابعه وأطواره ص ٨٠ طبعة سنة
١٩٦٧ • نشر مكتبة الكليات الأزهرية •

(٣) فكرة الزهد فى الاسلام من فكرة الاستاذ الدكتور ابراهيم هلال •

القادر ، ولكنه حقق عليه الصلاة والسلام فكرة الزهد الاسلامية عمليا وعاشها بين أصحابه ليكون لهم قدوة حسنة (ولكم في رسول الله اسوة حسنة) . فزهد في مال الفاسير وفيما حرم الله . وهكذا كان الصحابة رضی الله عنهم ومن سار على نهجهم ، زهدوا زهد القادر وفيما حرم الله . ودليلنا على ذلك الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه حين زهد في ماله وتجارته ليقرا المسلمين ابتغاء مرضاة الله ، وموقفه من تجهيز جيش المسرة ، وكذلك الخليفةان أبو بكر وعمر قد زهدا في مالهما في سبيل الله .

فما قال الرسول (ص) لأصحابي أو لتاجر منهم : اترك تجارتك ، ولا لسدي صنعة اترك صنعتك ، بل أقرهم على أسبأها وأمرهم بتقوى الله فيها (١) . فمن سميد بن المسيب قال : سميت رسول الله (ص) يقول : (ان الله يحب المحسن الفنى الخفي) (٢) . ومن هنا نرى ان الاسلام يحث على العمل والتكسب للحصول على المال من الطرق المشروعة وانفاقه في الطرق المشروعة ، فينفق على نفسه وأهله ويصل رحمه ، ويؤدي حقوق الله وحقوق عبده في هذا المال ، فيزكون أنفسهم بما يخرجون من مالهم طوعا وحباً في الله .

فالاسلام دين علم وعمل ، يتمشى مع الظروف والحقائق ، يوصى المسلمين بالأعتدال وعدم التبرير ، وفي الوقت ذاته يبيع لهم التكسب والاستمتاع بنعيم الدنيا دون اسراف ومن فير أن ينسوا الآخرة . قال تعالى : (وليتخ فيما أتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنسى نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله اليك ، ولا تبغ الفساد في الأرض ، ان الله لا يحب المفسدين) (٣) .

وكفى بهذه الآية الكريمة تصور لنا الزهد الاسلامي الخالص ، الذي عمل به الرسول (ص) وصحابته الكرام ، قادة ورعية ، وحفظوا على الأمة الاسلامية مآليتها وعزها ، وعلى أبنائها وحدثهم وعلّمهم .

وفي ختام بحثنا عن فكرة الزهد في الاسلام ، نقول لمن انحرفت أفعالهم عن جادة الصواب ، وذهبوا الى حد بعيد من المبالاة والتشديد ، حتى وصل بهم القول الى أن الزهد هو ألا تملك شيئا . . نقول لمثل هؤلاء ، ولمن حاول الدفاع عن هذا البعد المنحرف أن رسول الله (ص) كان يطلب من الله أن يغنيه من فقره وأن يقضى

(١) ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن طبعة سنة ١٣٠٢ هـ .
(٢) ابن حجر العسقلاني . بلوغ المرام من أوله الأحكام طبعة سنة ١٣٥٢ تصحيح محمد حامد الفقي .
(٣) القصص ٧٧

لقد كان لكم
الأعراب

عليه دينه — أى أن رسولنا الكريم (ص) كان يطلب الفنى من ربه • فمن يحيى بن سعيد أنه بلغه أن رسول الله (ص) كان يدعو فيقول : (اللهم فائق الاصبح • ويايل الليل سكتنا والشمس والقمر حسبانا اقضى عنى الدين واغنى عن الفقر ••) (١) وعن سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه قال : قال رسول الله (ص) : (•• انك ان تدع ورثتك — أغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكفون الناس في أيديهم ••) (٢)

وعلى هذا الهدى النبوى الشريف فليتأمن المتأمنون •
١ ولا أدري كيف ساغ الأمر لأعيان العباد أن يخالفوا هذا الهدى النبوى الشريف بل يخالفوا أوامر الله وتماليحه • فاما أن يكونوا أشد من رسول الله (ص) واما أن تكون هى الضلالة • ولكننا لا نراها الا الضلالة •

(١) تفسير القرطبي ص ٢٤٨ المجلد الثالث • كتاب الشعب
(٢) صحيح البخارى ج ٤ ص ٢ • كتاب الشعب

الفصل الثاني : طبيعة التصوف

تقديم :

من هم الصوفية ؟

الصوفية طائفة من المسلمين ، لهم طقوس دينية مرهقة ، ورياضات بدنية شاقة ، مركزة على الكبت ، وقهر النفس الانسانية ، وقتل نوازع الحس ، ورغائب الجسد ، والتجرد عن زينة الحياة وشكلياتها ، حتى يضعف في الانسان الجانب الجسدى ، ويقوى فيه الجانب النفسى أو الروحى ، مع نظرة متشائمة الى الحياة والهروب منها .
 ويسلكون في هذه الطقوس ضروبا شتى من الرياضات والمجاهدات ، الشاقة ، ينتهون بعدها الى مجرد تخيلات وهمية ، لا توصل الى معرفة يقينية ، بل يتصورون في هذه التخيلات الوهمية بمخيلتهم المنخدعة أن النعيم كله في أيديهم ، وانهم وصلوا الى أعلى درجات العلم والمعرفة ، وأخذهم علومهم عن الله مباشرة وبلا واسطة ، وبالتالي تصبح لديهم لذة وهمية تسيطر على نفوسهم ، ويسببون فساد خيالهم غذا الى حد ينتهى عنده الوعى ، وذلك ينتقلون من عالم الدنيا الحقيقية الى عالم الخيال ، فيتصورون أن الدنيا كلها غلبة عليهم بلذاتها ونعيمها ، ويسببون وراء هذه المغرارة اللذيزة الوهمية يتناسون فيها الآم المذاب والحرمان الذى يمشون فيه ، فيراون أن فلانا يجلب فاكهة الصيف فى الشتاء ، وآخر يجلب فاكهة الشتاء فى الصيف وهكذا .

وعند هذه العملية التى نسمى بالتصوير من الحرمان ، والتى تقوم على هدم الحقيقة وإقامة الوهم ، هى الأصل فى نيام التصوف فى اشكاله المختلفة فى كل زمان ومكان . (١)
 يؤيد ما ذهبنا اليه فى العقدة السابقة ، ما ذهب اليه النزالي - رحمه الله - ففى آخريات زمانه - وفى كتابه الجام الحوام عن علم الكلام - حيث ذهب الى القول بأن التجربة الصوفية الموضحة معالمها سابقا هى مجرد خيالات لا توصل الى علم يقينى فضلا على انها تحمل على الصلاح والتقوى . فيقول رحمه الله " ان أعرف الخلق بصلاح احوال العباد بالاضافة الى حسن اعماد شوائبهم (مر) فان ما ينتفع به فليس

(١) قارن : صحيح عاطف الزين : الصوفية فى نظر الاسلام ص ١٤ ، ١٥ طبعة سنة ١٩٦٩ دار الكتاب اللبنانى بيروت . د . ابراهيم هلال التصوف الاسلامى بسين الدين والفلسفة ص ١ طبعة سنة ١٣٩٥ هـ . محمد البهلى النبال : الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى أول الكتاب طبعة سنة ١٣٨٤ هـ ، سنة ١٩٦٥ م .

الآخرة أو يضر لا سبيل الى معرفته بالتجربة" (١). ويستطرد الغزالي رحمه . قائلا
وكانه يريد أن يطل ما يترتب على هذه التجربة الصوفية من كشف ومشاهدة أيضا
فيقول : " ومن الذي رجع من ذلك العالم فأدرك بالمشاهدة ما نفع وضرر وأخبر عنه
ولا يدرك بقياس العقل ، لأن العقل لا يهتدى الى ما بعد الموت ، بل ان ذلك لا
يدرك إلا بنسور النبوة وهي قوة وزاء قوة العقل " (٢).

ونود أن نذكر هنا قصة أخرى - رواها محيي الدين بن عربي في كتابه الفتوحات
المكية لتكون خيرة دليل لنا - ولمن وقف الى جانب المتصوفة من الكاتبيين والمؤلفين قديما
وحديثا - على ما ذكرناه في الفتحة السابقة من الميس في دنيا الأوهام والجرى وراء
الخواطر اللذيذة الوهمية . حيث روى ابن عربي هذه الحادثة عن بعض المارفين
عندما تجرد عن عيكله ، ودخل أرضا غير هذه الأرض التي نعيش عليها (٣) ، وأخذ
هذا المارفي وصف تلك الأرض ، فتارة تكون أرضا من ذهب ، وأشجارها كلها
ذهب ، وثمارها ذهب ، كبيرة الثمر ، بحيث لو جعلت الثمرة بين السماء
والأرض لحجبت أهل الأرض عن رؤية السماء . وتارة تكون أرضا من فضة ، وأشجارها
وثمارها من فضة . وتارة تكون أرضا من الكافور الأبيض . ويستطرد ابن عربي في
رواية أقوال هذا المارفي . وكأنه كاتب قصص خرافي ماعز - ونرى أن المارفي - على
حد زعم ابن عربي - ينزل الى أدنى المستويات الأخلاقية بتخيلاته الوهمية ،
وتلبساتها الباطنية ، فيضي الى وصف نساء تلك الأرض وما عليهن من حسن ومهابة ،
يل يذهب الى أكثر من ذلك فيصف لذة جماعهن بكلمات ساقطة ، فيقول ابن عربي على
لسان ذلك المارفي المفيور : " وإذا نظرت الى نساها ، ترى أن النساء الحور في
" الجنة بالنسبة اليهن ، كنسائنا من البشر بالنسبة الى الحور في الجنان " وأما
مجامعتهن فلا يشبه لذتها " (٤).

ولهذا نرى ، أن السلوك بهذه التخيلات الوهمية ، وتلك الرياضات
والمجاهدات الشاقة ، والنظرة المتشائمة الى الحياة والهروب منها ومن المجتمع ،

-
- (١) الامام الغزالي : الجامع السوام عن علم الكلام على عامس الانسان الكامل لعبد
الكريم الجيلاني ص ٤٥ - ٤٧ ج ١ طبعة سنة ١٣٨٣ هـ .
(٢) نفس المصدر والصفحات (وسوف نتناول موقف الغزالي هذا بالتفصيل في نهاية
عذه الرسالة بآذن الله) .
(٣) طبعا ان هذه الأرض الثانية التي دخلها المارفي هي الأرض الخيالية المستترة
يعيش فيها وراء خواطره اللذيذة الوهمية ، ليعوض ذلك النقص الحقيقي الموجود
في دنيا الحقيقة - أي الأرض التي نعيش عليها .
(٤) ابن عربي : (الفتوحات المكية ج ١ ص ١٢٨) دار صادر / بيروت .

من أجل هذا كله نقول بأن السلوك الصوفي لا يقهر غير ولا عقل سليم ، لأن الشيسر ،
انما جاء لسعادة هذا الانسان وتكريمه ، لا لشقائه وتعطيمه ، فمعرفة بخالقه عز وجل ،
وأمره باستغلال هذا الكون الذي خلق من أجله ليقوى على طاعة ربه وعبادته ، واعطاء
كل ذي حق حقه ، حق الله ، وحق أهله ومجتمعه ، وحق نفسه (ان لنفسك عليك
حقا) .

وهذه الكيفية ينتج الانسان القوي المؤمن من بره ، النافع لمجتمعه ، المحبوب
لهي جنسه ، فيحبه الله ويحبه الناس .

أما السلوك الصوفي بمقاماته السابقة الذكر ، ينتج الانسان الكسول المتواكل ،
بل ينتج له الانسان المتعائم البعيد عن أوامر الله ومنفعة المجتمع :

فهذا هو التصوف ، وهو لا يتم رجاله ، اعترفوا بالاجور والتسليم بالضعف
وقلة الحيلة والإعراض عن الجادة كلها وعن الأجداد واللموح (١) . بل أعرضوا عن
الأرض التي بذل الصحابة والمؤمنون أرواحهم في سبيل الاحتفاظ بها ، وتركها الصوفية
وعُانها لمن يستولى عليها ، ونعم بهذا السلوك الانهزامي وتوقعهم داخل كهوفهم
وخلواتهم (٢) . قد أتاحوا الفرصة ، وهبوا الأسباب لأعداء الاسلام أن ينالوا ما نالوه
من أضرار الاسلام وحضارته ، بل ومن قيمه وعبادته السامية من خلال الدس والتشكيك في
عقيدة النبي - الاسلام .

لقد نشأت أفراد الأمة الاسلامية ، وعدم تماسكهم ، وتمسكهم
بتعاليم الاسلام وقرآنهم جنباً الى جنب في وجه أعداء الاسلام ، كما كان الصحابة والتابعون
قلبا واحداً ، ويبدأ واحدة في ساحات الشرف والنضال لنشر الدعوة الاسلامية بجد شهيد
السامية . فلم نسح عنهم أبداً أنهم تركوا الأرض والمرغى بحجة التوكل المألف كما يقول الصوفية
والانزواء في الكهوف والمنارات في خلواتهم بحجة التبتل لله ، وبالتالي الانتظار لتلقى
الكشف - كما يدعون .

(١) قارن : د . كامل مصطفى الشبيبي . الفكر الشيخي والتزعات الصوفية - ابيّة منسقة

١٩٦٦ مكتبة النهضة بغداد . ص ٧٨ - ٩٠

(٢) كخلوة النزال في منارة دمشق ، حيث كان ملهيا يكشفه ، غير عابئ بتجنس
الصليبيين وتدنسهم لأحتلال بيت المقدس وبالتالي بلاد الاسلام (د . ابراهيم
هلال) .

تارن : دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٣٢٤ ترجمة محمد عبد الهادي
ابوريدة . الطبعة الرابعة سنة ١٣٧٧ هـ .

ولكننا لا نعلمها الا كشوفا خيالية يزينها الشيطان ، فيتلهمون بهذه الدخاريق
الشیطانية ، والتلبسات الابليسية ، فيضلوا ويخسروا ، بعد أن خسروا الدين
والدنيا •

وهذه المقدمة تكون قد أجينا على سؤالنا الذى طرحناه فى بداية هذا
الفصل ، وتبين لنا من هم الصوفية ؟ وما هى المعالم الرئيسية فى طريقتهم وأثرها فى
سلوك وحياة الأفراد • والان سوف نرى موضوع هذا التصوف وحقيقته ، حتى نطلب لنا
الصورة أوضح وأكمل •

القسم الأول : موضوع التصوف وحقيقته

لقد رأينا قبل قليل ، أن الصوفية جماعة انطوائيون ، نهزمون داخل
كهوفهم بقصد الخلوة والعزلة ، لتلقى الكشف المزعوم ، ورأينا كيف أنهم يسلكون
في سبيل تحصيل هذا الكشف أنواعا مختلفة من الأعمال الشاقة للمعرفة للنفس الإنسانية
بل الممتنة لها .

والآن ، سوف نناقش موضوع التصوف وحقيقته كما يزعمون ، لنقف على حقيقة
دعواهم الباطلة في التجربة الصوفية ، ولا أقول هذا القول دون فكر أو روية ، أو
تحاملا مني على مثل هؤلاء الجماعة ، ولكنها الحقيقة أقول مدعمة بتقديم الأدلة على
ذلك .

فيهد هبون إلى القول بأن موضوع التصوف الذات العلوية ، لأنه يبحث عنهما
باعتبار معرفتهما ، أما بالبرهان ، أو بالشهود والميان ، فالأول للطالعين والثاني
للموالمين . وقيل : أن موضوعه النفس البشرية والقلب والأرواح ، لأنه يبحث عن
تصفيتها وتهذيبها . ويستندون في هذا القول إلى الحديث الثابت بطلانهم :
(من عرف نفسه فقد عرف ربه) (١) .

ولنا في هذه الأقوال رد . فنقول : أن القرآن الكريم أنزل رحمة للمالين ،
فيه الهداية والبرهان ، وفيه معالم الطريق ، واضحة جلية لمن أراد أن يعرف ربه ،
فيوحده سبحانه ، كما أسمر . وفيه معالم التربية الإسلامية السليمة ، لمن أراد أن يعمل
على تصفية نفسه وتزكيتها وتهذيبها . ولنا في رسول الله أسوة حسنة ، فكان
(ص) خلقه القرآن ، واتقوا فيه انشغاف التام لصاحب الداء المضال ، والقناعة
الكافية والمنهج السليم لمن أراد طريق النجاة ، ورغب في نيل رضى الله وتوفيقه في
الدنيا والآخرة .

وإذا كان الصوفية يريدون أن يسلكوا في طريق معرفتهم إلى الله - وقد
سلكوا فعلا - وفي تصفية نفوسهم وتزكيتهم ، غير طريق الإسلام الذي خطه لنا
الكتاب والسنة ، فهو طريق برفوض البتة - ومن جهة أخرى أن الطريق الصوفى
سندعم ، طريق له أول ، وله وسط ، وله آخر (٢) . فهو طريق إلى شكله ،

(١) انظر : أحمد بن عجيبة الحسنى : ايتاظ الهمم في شرح الحكم ص ٥ . دار

المعرفة / بيروت .

(٢) قارن : نفس المصدر المتقدم ص ٨ .

ما تحريمه ؟
ذكره

١٥٠٦

١٧٤٦

خال في الأغلب الأعم من روح الاخلاص ، ولو طريق يؤمن بالكم لا بالكيف ، حيث أن المريد لا يبد وأن يعربكذا وكذا حتى يصل (١) الى الحقيقة — كما يزعمون — حقيقة التجربة الباطنية المباشرة للاتصال بين العبد والرب ، أو إمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله (٢) .

ونرى أن فكرة الاتصال بين العبد والرب ، قد دعا اليها الاسلام ، لكن لا بالمفهوم الصوفي المنحرف لها ، وانما بالمفهوم القرآني السليم . فغاية المسلم المؤمن ، القرب من الله ومعرفته ، ويكون ذلك باتباع أوامره وما نزل من الحسنى واجتناب نواهيها ، والسير على سنة رسوله (ص) . (وما زال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به . . .) وأي قرب أقرب من هذا القرب ؟ . . .

أما فكرة اتحاد الصوفي بالله ، فهي فكرة بعيدة عن الجو القرآني الصام ، بل مستندة على عناصر ومفاهيم غير اسلامية ، تضافت جميعا لاخراج هذه الفكرة — بين المسلمين .

ويعلق الدكتور عبد الرحمن بدوى على فكرة إمكان اتحاد الصوفي بالله — قائلاً : " إن إمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله ضرورى جدا في مفهوم التصوف ، والآن كان مجرد أخلاق دينية . . . ويقوم في توكيد المطلق أو الوجود الحق ، وفي إمكان الاتصال . . . حتى يصل المرء الى مرتبة الاتحاد التام بحيث لا يبقى ثم الا هو " (٣)

بأنه يتخالف الدكتور عبد الرحمن بدوى في هذه الفكرة ، أي فكرة الاتحاد التام بين العبد والرب ومن ثم الفناء في الله والاستغراق فيه بالكلية . لأن هذه الفكرة ليست اسلامية البتة ، فضلاً عن أنها لا تتماشى مع أبسط قواعد الاسلام ، الداعية الى تنزيهه سبحانه عن سائر مخلوقاته .

واننا نقول رد ادلى هذه الفكرة وأصحابها — سواء من قال بها أو من سلك سبيلها ، طائفاً بتوقعه أنها الطريق السليم للوصول الى الله — نقول : لماذا لا نسلم يكن التصوف مجرد أخلاق دينية محلية بأدب الشرع وتعاليمه ؟ ولماذا لم يتخلل سيرة الصوفي بالأخلاق الدينية السمحة ، كما تخلق بها من قبل رسول الله (ص) " رصايبه

(١) د . ابراهيم هلال . ولاية الله والطريق اليها ص ١٤٠

(٢) د . عبد الرحمن بدوى . تاريخ التصوف الاسلامي ص ١٨ الطبعة الأولى

سنة ١٩٧٥ م

(٣) نفس المصدر السابق ص ١٩

الكرام ، وسائر السلف الصالح ؟ حيث العمل بحدود الكتاب والسنة ، الدالان على ولاية الله والطريق إليها .

أم هل اعتقد الصوفية أن يرقوا بهذا المنطلق المنحرف الى فوق ما وصل اليه الرسول (ص) وصحبه الكرام ؟ حيث اننا لم نسمع قط في المصرا الاسلامي الأول ، ولو كلمة واحدة توحى بإمكان اتحاد العبد والرب .

اننا لا نتهم الصوفية دون تقديم الأدلة ، على انهم يحاولون أن يصلوا الى هذا الرقى المزعوم ، ويسمون في درجاتهم على من سبقهم حتى ابا بكر وعمر اللذين قال الرسول (ص) في حقهما بأنهما خير من طلعت عليهما الشمس بعد رسول الله (ص) ونرى الشرور يمتد بهم ويخيلتهم الفاسدة رويدا رويدا حتى وصلوا الى مقام النبوة ، فقالوا ان الولاية افضل من النبوة وفي هذا المعنى قال ابن عربي :

مقام النبوة في سرنخ دون الرسول ودون الولي (١) . فيظن الشوف منهم انهم رياضاته واجتهاداته وتصفية نفسه ، أنه وصل الى ما وصلت اليه الانبياء من غير اتباع لداريقتهم ، ومنهم من يظن أنه قد صار افضل من الانبياء ، ومنهم من يقول أن الانبياء والرسول انما يأخذون العلم بالله من مشكاة خاتم الأولياء ويدعى انفسه أنه خاتم الأولياء اننا لا نتهمهم في كل هذا ، دون مستند نستند اليه من أقوال ، ومعرفة خاصة بهم .

ف نجد هم يفاخرون في علمهم عن سبقهم (٢) ، ويدعون الى عدم التعللهم وتمزيق الدفاتر ، بحجة أنهم يأخذون علومهم عن الله ولا واسطة .

ونلمس في هذا ، دعوة الى ترك الكتاب والسنة وسالبة تعاليمهما . ومن ثم التحدث بالاشارات والرموز الصوفية المبهمة ، والتباهي بالكشف والمشاهدة ، وانهم سيجدون من هذه وتلك ضالتهم المنشودة في الوصول الى الله .

فهذا ابو سعيد الخرازي يقول : " المرحلة الأولى للتصوف هي تمزيق الدفاتر وتناسي العلوم " (٣) وابو يزيد اليسطاسي يقول لعلنا زمانه : " أخذتم علمكم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت " (٤) . وفي هذا المعنى كان الشيخ

(١) انظر : ابن عربي : الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٠ ، ١٩٩ - ٢٠١ ، ٢٣٩ -

٢٤٠ ابن تيمية : الفرقان ص ٧٤ ، شرح العقيدة الطحاوية ٥٥٧ - ٥٥٨ .

(٢) القصد من عبارة " من سبقهم " : عامة الفقهاء والمسلمين بما فيهم الصالحين والتابعين .

(٣) د . قاسم غني : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٧٩ ترجمة صادقي نشأت طبعة سنة ١٩٧٠ م .

(٤) الامام الشعراني : اليواقيت والجواهر ج ١ ص ١٧ الطبعة الأخيرة سنة

١٣٧٨ هـ . قارن : ابن عربي الفتوحات المكية ج ١ ص ٣١ . مجموعة

الرسائل والمسائل ج ٥ ص ١٠٠ .

أبو مدین اذا سمع أحدا من أصحابه يقول فی حكاية أخبرنی بها فلان عن فلان یقول :
 " لا تطعموننا القديد " یعنی لا تحدثوا الا بفتوحكم الجديد " (١).
 وكان الفضیل بن عیاض یقول : " ایاکم ومجالمة القراء " (٢).

ونلمس فی هذه الأقوال الصادرة من المتصوفة أنفسهم " دعوة الى تمزيق كتب
 الحديث " التي جمعتها ودونها رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه " ثم دعوة أخرى
 الى عدم طلب العلم " وهذا مخالف للنصوص " ان قال الله عز وجل : (هل یستوی
 الذين یعلمون والذين لا یعلمون) (٣). وقال الرسول (ص) : (طلب العلم
 فريضة على كل مسلم ومسلمة) .

ويستند الصوفية فی هذه الدعوى " الى أنهم يتلقون العلم مباشرة عن الله
 بلا واسطة " ولکنها دعوى باطلة " لأن الرسول (ص) - صاحب المقام المحمود
 تلقى القرآن عن الله بواسطة الوحي جبريل علیه السلام . وكذلك أصحاب رسول الله (ص)
 تلقوا علومهم عن معلمهم الأول " بل ومعلم البشرية جمعا " محمد (ص) (٤). وفي
 الأخذ عن الله یقول ابن عربی فی كتابه الفتوحات المكية : " فمن كان يأخذ عن الله
 لا عن نفسه كيف ینتهی كلامه ؟ فشتان بین مؤلف یقول : حدثنی فلان رحمه الله عن
 فلان رحمه الله " وبين ما یقول : حدثنی قلبی عن ربی " وإذا كان هذا رفیع القدر
 فشتان بین من یقول : حدثنی ربی عن ربی " وهذا هو العلم الذي یحصل للقلب
 من المشاهدة الذاتية " (٥).

ويضی ابن عربی فی موضع آخر من الفتوحات المكية قائلا : " ان جميع
 المصاومات علویها وأسفلها " حاملها المقل الذي يأخذ عن الله تعالى بغير واسطة
 فلم تخف عنه شیء من علم الكون الأعلى والأسفل " (٦).

وبناء على ما سبق نستطيع القول بأن التصوف الاسلامی " قد وطد لركانه
 وأرسى بنيانه فی المجتمع الاسلامی " مثل هذه الأنواع الباطنية وتلك القصص

(١) البواقیت والجواهر ج ١ ص ١٧.

(٢) الامام عبد الوهاب الشمرانی . الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦.

(٣) الزمر : ٩ انظر تلبیس ابلیس ص ٣٦٥ - ٣٦٩.

(٤) تارن . تلبیس ابلیس لابن الجوزی ص ١٧٩ تحقیق خیر الدین علی . دار الرعی

العربی - بیروت .

(٥) ابن عربی الفتوحات المكية ج ١ ص ٥٧ دار صادر / بیروت .

(٦) نفس المصدر المتقدم ص ٩٢ .

والتحورات الوهمية ، بالإضافة الى لغة الأدب الصوفي الخلابة بما حملت من أشعار
صوفية غزلية رقيقة ، أثرت في نفوس الناس بالعشق والبهيام ، وأدراجت أحاسيدهم
وعواطفهم الرقيقة ، كذلك التي ينشدونها في حفلات المولد النبوي الشريف ، وفي
حفلات رقصهم المبتدع .

ولهذا نرى أن التصوف في موضوعه وحقيقته ، وفي أسلوبه ومجاهداته ،
حادث في الملة الإسلامية ، وإن بدايته ووسطه ونهايته - كما يزعمون - ليس من الإسلام
في شيء . لأن الحقيقة الثابتة تقول : أنه لم يوجد قبل المائتين للهجرة شيء
ينطبق عليه وصف التصوف بمعناه الدقيق (أي الحياة الروحية المنظمة ذات الأحوال
والمقامات والأذواق) (١) .

(١) سنوضح هذه الفكرة في الباب الثاني من هذه الرسالة .

القسم الثاني

أولا : موقف الصوفية من الضرورات الخمس : الدين والمقل والمال والنفس والشرعية

ان الله سبحانه وتعالى قد خلق هذا الكون لحكمة سابقة ، فخلق الانسان وكرمه ، وجعله خليفة له في أرضه . وأحاطت رعاية الله بهذا الانسان ، فخلق له الدين ، ليصرفه بخالقه ورازقه . وبالتالي يأمره باستغلال هذا الكون لمنافعه العامة . وكفى بهذا الدين سبيلا ليجاءة الانسان في الدنيا والآخرة ، لأن الله عز وجل أعلم بما يصلح ما خلقه (١) .

وهذا يتضح لنا أن الاسلام دين علم وعمل ، بل دين اجتماعي يهدف اصلاح المجتمعات البشرية والسير بها الى طريق العزة والثقة ، وسعادة الدارين . فكل الاسلام ستا من الضرورات اللازمة لاصلاح هذه المجتمعات هي : الدين والمقل والمال والنفس والعرض والنسب ، ودعا الى الحفاظ عليها ، لأنها الأسس الثابتة لاقامة المجتمعات القوية المؤمنة برسمها .

ولكن السلوك الصوفي بمقوماته وأهدافه لم يراع تلك الدعوة التي دعا اليها الاسلام بالصفاء على تلك الأسس والقومات التي تقوم عليها الحياة الفاضلة للمجتمعات البشرية ، فخلعوا عن الدين ما فيه من قوة ، ونم برضايتهم ومجاهداتهم قد أصابوا العقل بالهذيان والجنون ، فأنجبوا صفوا سخيو لا غير سوى ، وهذا أضاعوا المال والأهل ، وعذبوا النفس الانسانية بحجة التبتل والانقطاع الى الله .

ولا ندرى كيف ساء الأمر لعدد من الباحثين في التصوف وارجاعه الى أصول اسلامية صحيحة ؟ فهل يتقوا على موقف الاسلام ، وموقف الصوفية من هذه الضرورات الخمس ؟

ولكننا سنكشف النقاب الآن عن موقف الصوفية من هذه الضرورات والتي مدّتها لن تستقيم هذه الحياة ، ولن يستقيم طريقنا الى الله ، وبالتالي خسران الدنيا والآخرة .

(١) انظر من هذه الرسالة .

١ - فمن جهة الدين :

قال تعالى : (ونزلنا عليك الكتاب ~~هنا~~ لنا لكل شيء وهدى ورحمة ومشرى للمسلمين) (١).

وقال تعالى : (يا أهل الكتاب لا تغفلوا في دينكم ، ولا تقولوا على الله إلا الحق) (٢).

وقال الرسول (ص) : (لا تشددوا على أنفسكم ، فيشدد عليكم ، فإن قوما شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ، فترك بقاياهم في الصوامع والديارات ، رهبانة ابتدعوها ما كتبناها عليهم) (٣).

من هذه النصوص الدينية ، يتبين لنا أن الله سبحانه وتعالى رؤوف رحيم بعباده ، أنزل القرآن وفيه الشفاء لكل داء ، وقد أمر المسلمين بالاعتدال وعدم الغلو والتشديد في دينهم ، فلا يجهدون أنفسهم ولا يحملونها فوق طاقتها .

قال تعالى : (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) (٤).

ونرى في الحديث الشريف توضيحا سليما لهذا المفهوم ، فنصه واضح سهل العبارة والفهم ، لمن أراد أن يسلك سوا السبيل ، وفي نفس الوقت فيه تهديد ووعيد لمن خالف ذلك (لا تشددوا على أنفسكم ، فيشدد عليكم) ونرى هذا التشديد على النفس واضحا في السائق الصوفي فشددوا على أنفسهم بالرياضة والمجاهدة ، ولم يأخذوا بقوله تعالى : (الله ، ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ، إلا تذكرة لمن يخشى) (٥).

ومعلوم أن خطاب الله سبحانه وتعالى لنبيه (ص) إنما هو خطاب لأمتيه في نفس الوقت ، ولكن السلوك الصوفي ، سلوك متزايد ، مشدد فيسـهـه ، يفهم في النفس الإنسانية بعضا منها من طريق الجبر والسهر والرياءات المراتية

(١) النحل : ١٩

(٢) النساء : ١٧١

(٣) ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ص ٩٠ ، مطبعة الحكومة مكة المكرمة

سنة ١٣٨٩ هـ

(٤) البقرة : ٢٣٣ ، وفي آية أخرى (لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) : الملائق : ٧

(٥) أول سورة طه .

يقصد اضافتها من الناحية الجسدية ، وتقوية الناحية المصنوية الروحانية فيها (١) ، لتحقيق هدفهم المزعوم وهو الاتصال بين المبدد والرب ، وإمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله .

واعتقد ان الطريق الصوفي من بدايته الى نهايته ، انما هو ناهي عن الجهل بشريعة الله وسنة رسوله (ص) . ومعلوم أن الجهل هو الباب الأعظم الذي يدخل منه ابليس على الناس . وقد لبس ابليس على كثير من المتعبدين قللة علمهم ، واشتغالهم بالتعبد دون تحكيم الشرع فيه ، ولهذا نرى أن أوائل الصوفية كانوا يقررون بأن التحويل على الكتاب والسنة ، وانما لبس الشيطان عليهم لقلّة علمهم . فلم يجمعوا بين العلم والتعبد . فكان خيار السلف الصالح يؤثرون الوحدة والعزلة عن الناس اشتغالا بالعلم والتعبد ، إلا أن هذه العزلة لم تقطعهم عن الصلاة اليانعة ولا عيادة مريض ، ولا شهود جنازة ، ولا قيام بحق ، وانما هي عزلة عن الشر وأهله .

ولكن ابليس قد لبس على جماعة من المتصوفة ، فمنهم من اعتزل في جبل كالرهبان ، ففاته الصلاة الجامعة وحضور مجالس العلماء بل نراه قد اعتزلوا في الأربعة دون السعي الى المساجد بل تركوا العمل والتكسب بحجة الانقطاع والمثل الى الله .

وفي نفس الوقت ، أن في بناء مثل هذه الأريطة واللجوء اليها ، مخالفة لنهْي الاسلام وتعاليمه ، ذلك أنهم جعلوا للمساجد نظيرا بقلل جمعهم — بل أقاتوا أنفسهم نقل الغنم الى المساجد ، وفي هذا تشبها بالنصارى بانفرادهم في الأديرة .

ونراهم في أربعتهم تنكح ، مشاغلين بالأكل والشرب والغناء والرقص بعيدين عن التفقه في دين الله ، يقول ابن الجوزي : " ولقد بلغني أن رجلا قرأ القرآن في رباط فتمنوه ، وأن قوما قرأوا الحديث في رباط . فقالوا لهم : ليس هذا موضعه " (٢) .

(١) انظر : د . ابراهيم هلال : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة . أول الكتاب .

(٢) انظر : ابن الجوزي : تلبس ابليس ص ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٣٢٢ .

تحقيق خير الدين علي . دار الوعي العربي — بيروت .

ولكن الدين الاسلامي ، لا يقر بهذا السلوك ، بل نهى عنه ، وأبان لنا أن محبة الله وطاعته والقرب منه - لا كما يقول الصوفية - بل بمتابعة رسوله (ص) قال تعالى على لسان نبيه (ص) : (ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) (١) . وقال تعالى : (من يطع الله فقد أطاع الله) (٢) .

٢ - وأما من جهة العقل :

العقل ، نعمة كبيرة ، أنعمها الله سبحانه وتعالى على الانسان ليميز به عن سائر الحيوان ، فبه يعقل ، وبه يميز الخبيث من الطيب ، وبه يهتدى الى سوا السبيل ، أو يضل فيشقى .

جاء الدين الاسلامي ، وعرف الانسان بخالقه ، ودعاه الى طلب العلم والتعلم ، ليسلك اديق المستقيم لتلك المعرفة . قال تعالى : (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟) (٣) .

قل

ثم يطلب الله سبحانه وتعالى من ذوى العقول السليمة ، الاستدلال على قدرة الله وعلمته بالتفكر والنظر في ملكوت السموات والأرض ،

فقال عز وجل : (ان فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعودا ، وعلى جنوبهم ، ويتكرونها فى خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا ، سبحانه ، ففنا عذاب النار) (٤) .

فى هذه النصوص ، نرى مدى حرص الاسلام على العقل وتنميته بالعلم والتعلم ، لأنه الأساس الى معرفة الله ، والطريق السليم الموصل اليه ، انه لا تكليف لفير عاقل .

أما الصوفية ، فهم فى سلوكهم الموهق برياضاته ومجاهداته الشائقة ، وخلمواته وعزله فى الكهوف ، تعثر بهم الجن واليايين ، وتتابعهم ملائكة من الأمراض العصبية - نتيجة الاسراف فى قمع الرغبات ومخاربة الفسائر - تبلى فى محير من الأحوال الى درجة الخيل والجنون الحقيقي ، وتظهر لديهم شير من الوسواس والخيالات الفاسدة ، بالاضافة الى ظهور اعراض حالات مرضية

(١) آل عمران : ٣١

(٢) النساء : ٨٠

(٣) الزمر : ٩

(٤) آل عمران : ١٩٠ - ١٩١

مثل المايخوليا (١) . أو الميتومانيا (٢) . أو الهستيريا ، وغيرها من
المظاهر والأمراض المرضية النفسية المتسمة بمشاعر القلق والتقص والخوف نتيجة
العزلة والخلوة في مكان مظلم ، وكذلك التقليل من المطعم .

وهذه الحال ، يمدونها بالصوفية في الذروة من مراتبهم تعرف عند هم
بمخال الجذب ، ويمرر صاحبها بالمجذب ، وتظهر إمارات هذه الأمراض
العقلية واضحة في شذوذ السلوك عند الصوفية ، فالتواجد والرقص ، وتمزيق
الثياب الخشنة والممزقة والتي لا تستر عوراتهم في كثير من الأحيان ، والسير
بها في الدقائق العامة لأغراض الظهور ، ثم لسان الحال ، وهو التكلم
بالهستيريا ، كما يزعمون ، وفيزد الله من التواضع الشكالة ، هي من الأعمال التي
لا تقدر عن عقل سليم مدرك لما يصنع (٣) .

ومن جهة أخرى ، نرى الصوفية يخطون من درجة العقل ومنزلته في تحصيل
المعرفة بحجة اعتمادهم المزعوم على الكشف والمشاهدة ، وأخذهم العلوم
عن الله مباشرة وبلا واسطة .

وفي هذا المعنى يقول ابن عربي : " فمن طلب الله بعقله عن طريق
نظره ونفكره فهو تائه ، وإنما حسبه التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك " (٤) .
وهذا مغاير تماماً للآية المتقدمة الداعية إلى التفكير في خلق السموات والأرض
بالعقل والتفكير .

هذا ، ويحثكم الصوفية إلى الضمير وما يوحيه من حكم على هذا العقل
بأنه خير وعلى ذلك بأنه شر . وفي حين أن شريعة الإسلام تقسم
المعقول بحسب إقبالها على الله وإيمانها به ، فالعقل الخير هو ما جمعت
الشريعة منها جاً له في طريقه ، والعقل الشرير هو ما نأى عن الله أي أن .

-
- (١) المايخوليا : مرض الموهبة ، وهو من أمراض النفس .
(٢) الميتومانيا : أحد الأمراض العصبية ، ومن طوائفه حداح النفس ، يستداع
الناس .
(٣) انظر : سميج عاطف الزين ، الصوفية في نظر الإسلام ص ٧٥ - ٨٠ .
سنة ١٩٦٩ د . إبراهيم هلال : التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة
ص ٢٦٥ - ٢٦٣ . ابن الجوزي / تبيين البليس ص ٣٢٣ .
(٤) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٥ دار صادر / بيروت .

شريعة الاسلام تقوم الناس وأفعالهم بحسب الظاهر فتعقب السيئ إلى استقامته ،
وتثيب المحسن على احسانه .

ومفضل اعتماد الصوفية على الضمير والخواطر وإهمال الشرع وما دعا اليه ،
شاعت القالة بأنهم مجانيين . وروى عن الشافعي أنه قال : " لو أن رجلاً
تصوف أول النهار لا يأتي الظهر حتى يصير أحرق " (١) .

ولهذا ، ونظراً لخروجهم عن الشرع ، وتجديدهم الصاغر للفقهاء ، يمكن
اعتبارهم من أوائل المتمردين على التقاليد الشرعية .

٣ - وأما من جملة المال ، والحفاظ عليه :

قال تعالى : (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) (٢) . وقال
تعالى : (ولا تنس نصيبك من الدنيا) وايتق فيما أتاك الله الدار الآخرة (٣)
وقال الرسول (ص) : (ان الله يحب العبد الفقير الفنى الخفى) (٤) .
وقال (ص) : (ان الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده) .

من هذه النصوص المتقدمة ، نرى مدى قيمة المال وشرفه وعظيم قدره . فان
الله سبحانه قد عظم قدره ، وأمر بحفظه ، ان جعله قواماً للأدب ، ومن
يجعل ثباته للأدب الشريف فهو شريف . فاذا كان المال فى الاسلام لا يعتبر
حلالاً إلا اذا جاء عن طريق مشروع . فان الاسلام كذلك ، لا يقبل أن يوضع
المال إلا فى سبيله . وعلى هذا فان الاسلام ينهى أن تنفق الأموال فى غير
الطريق التى رسمها الشرع ، كما أن النهى ورد فيه التشديد فى حالتى التبذير
والاسراف . فقال تعالى : (ولا توتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم
قياماً) (٥) . وقال تعالى : (ان المذنبين كانوا اشرار الشياطين وكان

(١) د . زكى مبارك : التصوف الاسلامى ، دار الأدب والأخلاق ج ٢ ص ٢٠ ،
الطبعة الأولى سنة ١٩٣٨ م .

(٢) الكهف : ٤٦

(٣) البقرة : ٧٧

(٤) ابن حجر المصقلانى : بلوغ المرام من أدلة الأحكام ص ٣٠١ حديث رقم

١٥٠٢ . تصحيح وتعليق محمد حامد الفقى طبعة سنة ١٣٥٢ هـ .

(٥) النساء : ٥

الشیطان لربه كفورا (١) .

ومن هنا يتبين لنا أن السفيه يحجر عليه شرعا من التصرف بأمواله إلا من طريق الوحي الذي يتولى أمره ، وذلك صوتا لصلحته الشخصية والمصلحة العامة .
كما أن الله سبحانه وتعالى نهى أن يسلم المال إلى غير رشيد فقال : (فان أنستم منهم رشدا ، فادفعوا إليهم أموالهم) (٢) .

وقد صح عن الرسول (ص) أنه نهى عن إضاعة المال . ففي الصحيحين عن المفيرة بن شعبه مرفوعا : (ان الله كره لكم ثلاثا : قيل وقال ، وإضاعة المال وكثرة السؤال) . وقال لسان : (لأن تترك ورثتك أغنيا ، خير لك من أن تتركهم عالة يتكفرون الناس) (٣) .

من هذه النصوص المتقدمة ، يتبين لنا مدى أهمية المال وضرورة تحصيله لتحقيق مقفعتين :

منفعة في الدنيا ، حيث أن المال هو الركيزة الأولى للاستقرار والتقدم .
فبالمال يستطيع الإنسان أن يعيش حياة هادئة ، ويتطلع إلى حياة أفضل في ظل تعاليم الاسلام .
وهو تستأيد الشعوب ، الضى قدما في شتى مجالات التقدم والعشارة .

وأما منفعة في الآخرة ، فان الله سبحانه قد جعل قسما من أموال الأغنياء لفقراء وأنصوبيين ، ففرض الزكاة ، وحث على الصدقات لتخفيف وطأة الفقر والحاجة عليهم ومن ثم الفوز برضى الله وتوفيقه .

من أجل هذا آله ، أمرنا الله سبحانه وتعالى بالعمل والاكتساب . قال تعالى : (فأمشروا في ممالكها وكلوا من رزقها واليه المرجع) (٤) . وفي نفس الوقت نهي عن الإسراف على المحافظة على الملكية الفردية للأشخاص والمالكين الصامة للدولة من أجل الراسة والاستقرار ، والقوة والمناعة .

أما المتكسبون - ومنظرتهم المشاهدة نحو الحياة - فقد رأوا من التكسب والعمل بحجة التوكل المطلق ، فهجروا الدنيا وما فيها ، ولجأوا إلى كهوفهم ضارسين بمحافل الاسلام على المال وجمعه من الطرق المشروعة ، عبر الحائط .

(١) الاسراء : ٢٧

(٢) النساء : ٦

(٣) متفق عليه

(٤) الملك : ١٥

هذا ونرى أن كسب المال يجب أن ينظر إليه من اعتبارين :

الاعتبار الأول : أن الاقتصار على كسب ما يكفي من العيش فهذا أمر لا بد منه .
 الاعتبار الثاني : وأما من قصد جمع المال من الحلال فالتأني ننظر إلى مقصود ،
 فإن قصد المفاخرة بهذا المال فيتم المقصود ، وإن قصد
 اعتاق نفسه وعائلته وأدخار لحوادث زمانه ، وزمان أفراد عائلته ،
 وقصد التوسعة على الإخوان ، والتصدق على الفقراء ،
 وأداء ما فرغ الله عليه من زكاة وغيرها ، فالتأني يثاب على
 تصدده هذا . وقد كان نيات خلق كثير من الصحابة في
 جمع المال سليمة لحسن مقاصدهم لجمعه ، فحرصوا عليه
 وسأوا زيادات (١) . وهذا بخلاف ما يعتقد المتصوفة
 من أن إكثار المال حجاب وعقوبة ، وهذا التصور ناسي من
 تلبسات إبليس عليهم ، فيريهم عيب المال ويخوفهم من شره
 فيجردون من الأموال ويجلسون على بساط الفقر ، حتى
 إذا كان لأحدهم مال انفقته تذبذبا وضياعا ، وفي هذا
 المعنى يقولون : ينبغي للمريد أن يخرج من ماله
 حتى لا يبقى له إلا قدر ضرورته ، فما بقي له من درهم يلتفت
 إليه قلبه فهو محجوب عن الله سبحانه . ويقول ابن الجوزي :
 " وهذا كله بخلاف الشرع والمقل وسوء فهم للمراد بالمال (٢) .

ففي ادعاء المتصوفة بأن المريد يكره له أن يخلف شيئا ، فهذا
 مخالف لما كان عليه السلف الصالح . فمتى ما حدث الرسول
 (ص) على الصدقة ، جاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه
 يشصف ما له . فقال له رسول الله (ص) (وما أبقيت لأهلك ؟)
 أجابه عمر ، مثله ، ثم ينكر عليه رسول الله (ص) .

(١) ابن الجوزي : تأني إبليس ص ٢٠٠

(٢) تفسر ابن الجوزي : ص ١٩٨

وأبو بكر ؟
 "أبقيت لهم رسول"

في البخاري: «يأتي على الناس زمان تكون فيه الغنم

٩١ -

خير مال المسلم» (كتاب الرقاق)
 في الجزء ٤٨: «الغنم بركة» و في الجزء ٤٩: «ما جاءه:» أمر رسول

وفي هذه: دليل على بطلان ما يقوله جهلة المتصوفة: أن ليس للانسان الله (ص) الاغنياء
ادخار شيء في يومه لغيره: وان فاعل ذلك قد اساء الظن بربه: ولم يتوكل باحتياز الغنم
عليه حتى توكله: وكذلك في قول رسول الله (ص): (اتخذوا الغنم فانها
بركة) دلالة على فساد من زعم من المتصوفة أنه لا يصح لعبد التوكل على
ربه الأتيان يصبح ولا شيء عنده ويمسى كذلك: ولكن رسولنا (ص) كان يدخر
لأزواجه قوت سنة.

ومثطرة الصوفية الى المال: قد خرجوا عن أموالهم: ثم عادوا يتكفون
الناس: لأن حاجة الانسان لا تنقطع: والعاقلة يحسب حساب المستقبل:
وانني أشبه مثل هؤلاء في خروجهم عن المال كسافر في صحراء: روى في بداية
طريقه ثم اسرف الماء الذي معه: ولم يجد لسفوف التوكل: فذاق من العذاب
ما ذاق: وربما عذابه.

هؤلاء الصوفية: خرجوا عن الأموال وأنفقوها بحجة انهم لا يريدون
الا أن تكون ثقتهم بالله: وهذا ناتج من قلة فهمهم للاسلام وتعاليمه: لأنهم
يظنون أن التوكل قطع الاسباب واخراج الأموال: يقول ابن الجوزي:
"لو فهم هؤلاء معنى التوكل وأنه ثقة القلب بالله عز وجل لا اخرج صور المال:
ما قال هؤلاء هذا الكلام: ولكن قل قههم: وقد كان سادات الصحابة
والتابعين يجمعون الأموال: وما قال مثل هذا أحد منهم" (١)

والآن سوف نستعرض مشهدا من المشاهد الصوفية الكثيرة: الممثلة
عن مدى عدم محافضة الصوفية على المال: ليكون لنا خير دليل على صدق
ما ذهبنا اليه آنفا:

روى ابن الزيات في كتابه "التشوف الى رجال التصوف" قصة عن أبي
شميب بن حسين الانصاري: ومضمون هذه القصة ما يلي:

صار مع أبي مدين عشرة دراهم فقط (وضر الدراهم في صورة وجعلها
في مئزره وخرج الى الجبل: فمر بقرية وكانت كلابها تهبص اليه وتدور به
دون أن تؤذيه: ولكنه في هذه المرة: والظلمة معه: انكرته الكلاب ونبحته:
وقد حال بينه وبينها أهل القرية: ولما وصل الى مكانه في الجبل: وقصد

كانت غزالة تأتي إليه من قبل وتأوى إليه - ولكنه في هذه المرة أنكرته الغزالة
كالكلاب ونطحته ثلاث مرات بقرنها • ويقول : فتفكرت في سبب ذلك • وفي
انكار كلاب القرية لي • فعلمت أنه من أجل الدراهم التي صررتها في منزلي •
ففرقتها • ورميتها ناحية • ومن هنا • عادت الكلاب والغزالة إلى الائتلاف من
جديد. بعد أن تجرد من الدراهم (١).

وقصة أخرى أعجب من سابقتها رواها الكلابي في كتابه "التصرف لذهب
أهل التصوف" تظهر لنا بوضوح • أن الصوفية لا يستطيعون أن يعبدوا الله
وذلك كله • ومفهوم دراهم معدومة • قال أحد بن السجين : "كنت أمشي في
طريق مكة • نادى أنا برجل يصيح : أغني يا رجل ! الله ! الله ! •
قلت : مالك ؟ مالك ؟ قال : خذ مني هذه الدراهم • فاني ما أقدر
أن أذكر الله وعي مني • فأخذتها منه • فصاح : لبيك اللهم لبيك • وكانت
أربعة عشر درهما (٢).

هاتان قصتان من القصص الصوفية الخيالية الكثيرة • المعبرة عن مدى
خروج الصوفية عن المال • مخالفين في ذلك النصوص الشرعية التي سبقت أن
ذكرناها • ولكننا نرى أن السبب في هذا السلوك • إنما هو التصورات
الشيطانية كما ظهر لنا في القصة الأولى • والالهام الشيطاني كما ظهر لنا
في القصة الثانية •

وانما نرى في خروج الصوفية عن المال • إنما هو ناشئ عن قلة فهمهم
وادراكه • بل هو خيال صاروا إليه عن طريق التطرف في الرياضة والتقصيف •
وإذا كان أوائل الصوفية قد خرجوا عن أموالهم زهدا فيها • وان كانوا يقصدون
بذلك الخير • إلا أنهم غلطوا في هذا الفعل لمخالفتهم بذلك الشرع والعقل •
وهناك من الصوفية في حال الالة تدال يحرصون على المال وجمعه • وطلب
مقسع الدنيا كالحلاج وغيره • ونرى أن متأخري الصوفية قد مالوا إلى الدنيا
وجمع المال من أي وجه كان إثارا • لهم لراحة وحب الشهوات • فمفهوم من
يقدر على الكسب ولا يعمل • بل يجلس في الزنا لخدمة علي صدقات الناس •
غير مبال بمن يبعث إليه • فربما كان ظالما أو مأكما • فلم يرد بحجج

(١) نيسابور : ابن الزيات : التصوف إلى رجال التصوف ص ٣٢٠ • نشر أولدلف فور
مطبوعات إفريقيا الشمالية الفنية • الرباط •

(٢) الكلابي • التصرف لذهب أهل التصوف ص ١٨٥ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٩ •

ان الرزق لا بد وأن يصل اليهم • وهذا كله خلاف انشريعة وجهل بها وعكس ما كان السلف الصالح عليه • فان النبي (ص) قال : (الحلال بين والحرام مبين • وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس • فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه " فهو لاء المتصوفة • وهذه نظرتهم الى المال • والتي فيها افساد للديالغ البشرية • لما فيها من الانحلال الخلقي • والياس النفسى للأفراد • بالإضافة الى التدهور العام الذى قد يصيب المجتمع •

ونسود فى ختام بحثنا عن نظرة الصوفية الى المال • أن ثبت بمضنا من أقوال أئمة التصوف الداعية الى هجران الدنيا وما فيها والخروج عن المال : قال سهروردى المصطفى : (سنة ٢٩٧ هـ) : " التصوف الآتملكه شيئاً ولا يملكه شيء " (١) •

وقال الجنيدي (سنة ٢٩٧ هـ) : " التصوف ليس أخذ عن القيل والقال • ولكن أخذ عن الجوع وقطع المالوفات والمستحسنيات " (٢)

هذه هى نظرة المتصوفة الى الدنيا • وعيها • فحرموا ما أحل الله وأحلوا ما حرم الله • قال تعالى رداً على تلك النظرة المتشائمة : (قل ممن حرم الله التى أخرج لعباده والطيات من الرزق) (٣) •

٤ - وأما من جهة النفس :

أن فى خروج الصوفية من المبالغة برهمنية • بل وعدم حرصهم على كسبه • تمذيب للنفس الانسانية وإزالة لها • فلا يستطيعون امتداد همومهم النفسانية تحتاج من وسائل الراحة والأطمئنان وتلبية مطالباتها الضرورية • لأعتقد هم الباطل ان اذلال هذه النفس وتحقيرها هو السبيل الدوسل المسحوق الى الله • ولكن الدين الاسلامى يد من الى عزة النفس وتقويتها • وعدم تحقيرها • ما لا تطيق • قال تعالى : (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) (٤) • وقال الرسول (ص) : (المؤمن القوى خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف) •

(١) التفسيرى : الرسالة القشيرية ص ١٦٥ طبعة سنة ١٣٦٧ هـ • الطائسى : المصباح ص ٢٤ • تحقيق رتديم د • عبد الحليم محمود وطبعه عبد الباقى سرور الطبعة سنة ١٣٨٠ • مؤيدون : الصوفية فى الاسلام ص ٣٠ • ترجمة نور الدين شريعة

(٢) عبد القادر الجيلانى : تنوير الغيب ص ١٦٦ طبعة سنة ١٣٨٠ هـ •

(٣) الأعراف : ٣٢ (٤) البقرة : ٢٨٦

من هذه النصوص الدينية • يتبين لنا أن الأسلام صريح في المحافظة على النفس البشرية • فلا يحملها ما لا تطيق • سواء في العبادات • أو الأعمال الدينية الأخرى • قال الرسول (ص) : (لا تشددوا على أنفسكم فيشربوا) (١) • وفي هذا نهى من الرسول (ص) عن الغلو في الدين • بالزيادة عن المشرع بقصد راحة البدن • عن عائشة رضى الله عنها أن النبي (ص) دخل عليها وعندها امرأة • قال : (من هذه ؟) • قالت : هذه فلانة • تذكر من صلاتها • قال : (مه) • عليكم بما تطيقون • فوالله لا يما الله حتى تملوا • وكان أحب الدين إليه ما دأوم صاحبه عليه) (٢) •

وما المتصوفة • نعم على النفس تدابرا ما يقرره الدين الأسلامي من المحافظة والاعتناء بالنفس وتنويعها • فذلك لال النفس عند هم هو السبيل الموصل إلى الله • فنراهم يطقونهم المرهقة • وحلقات ذكرهم المبتدعة • والزق • والرقص • وتمزيق الثياب • لا يريدون إلا لال النفس وتحجيرها • وأى اعتلاك للنفس بحث تمريرها لحرب الله ورسوله •

وكيفينا في هذا المجال — حتى لا نطيل — أن نتكلم بعض الشيء عن جماعة من المتصوفة • وهم الملامية (٣) • ونظرتهم إلى النفس • حتى يظهر لنا الصورة الكاملة لموقف الصوفى من نفسه • من كبح جماحها • واتهامها وتأنيبها •

فيرى الملامى أن المالم شر لا خير فيه • فيجب عليه التزام الحزن • ورؤية التقصير في جميع أعماله • واتهام نفسه دائما بذلك التقصير • وهذه —

-
- (١) انظر ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ص ٩٢ طبعة سنة ١٣٨٩ هـ •
 - (٢) النووي : رياض الصالحين ص ٢٤ طبعة سنة ١٣٧٩ هـ • مكتبة الجمهورية السورية •
 - (٣) المذهب الملامى : مؤسسه الحقيقى حمدون انقصار (ت سنة ٢٧١ هـ) وأبو حفص الحداد (ت سنة ٢٦٤ هـ) وأبو عثمان السيرى (ت سنة ٢٩٨ هـ) • وانتشر مذهبهم في مساجير • ويقوم على مقاومة النفس واتهامها ورؤية التقصير في كل ما يصدر عنها • بل والشك فيها دائما • ويظهرون للناس بالمظاهر التى تشير لوهم • وتجلب عليهم سخطهم وازدراءهم • ولذلك سمو الملامية •
 - انظر : د • أبو العلا عفيفى : الملامية والصوفية ص ١٣ — ١٦ طبعة سنة ١٩٤٥ م دار احياء الكتب العربية • د • محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية في الاسلام طبعة سنة ١٩٤٥ ص ١٠٧ — ١١١ • د • ابراهيم هلال : للتصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١١ — ١٤ • د • كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٥١٥ — ٥٢٤ • د • أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية في الاسلام ص ٢٦٨ — ٢٧٠ • د • قاسم غنى : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٢٦٠ — ٢٦٢ ترجمة صادقى نشأت طبعة سنة ١٩٧٠ • محمد البهلى النبال : الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى ص ١٢٧ — ١٢٩ •

طبعاً - نظرة تشاؤمية غير اسلامية (١) ، لها أصولها في التشاؤم الزرادشتي والهندي (٢) ، والدليل على ذلك ، أن الواسطي لما دخل نيسابور سبى إلى أصحاب أبي عثمان الحيري : بماذا كان يأمركم شيخكم ؟ • فقالوا : كان يأمرنا بالتمزام الطاعات ورؤية التقصير فيها • فقال : أمركم بالمجوسية المحضة (٣) .

وعلى هذا فقد قام المذهب الملامتي على أساس نظرة تشاؤمية للنفس الإنسانية • ومنوا على هذا التشاؤم ، مذمباً كاملاً في تذليل النفس وتحقيرها ، ولومها دائماً واتهامها وحرمانها من كل ما ينسب إليها من علم أو عمل أو حال أو عبادة (٤) قال أبو عثمان الحيري : " لا يرى أحد عيب نفسه ولو يستحسن من نفسه شيئاً • وإنما يرى عيوب نفسه من يتهمها في جميع الأحوال " (٥) .

٥ - وأما من جهة العرض والنسب :

فالإسلام صريح في المحافظة على الأسرة المسلمة ، وجعلها اسرة متماسكة ، أغراضها متماوتين ، هادفين إصلاح أسرتهن ، فاملين بما أمر الله به من الاعتناء بالأهل والولد ، وصلة الرحم • وجعل هذه الأمور من المسؤوليات التي يتحملها رب الأسرة قال تعالى : (قوا أنفسكم وأهليكم نارا) (٦) . وقال الرسول (ص) : (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) .

وجعل الله النفقة على الأهل من الطاعات المقررة إلى الله • قال الرسول (ص) : (أفضل دينار ينقته الرجل : دينار ينقته على عياله) (٧) . وبالقابل نجد أن عدم النفقة على الأهل فيه اثم وممصة • قال الرسول (ص) : (كفى بالمرء اثماً أن يضيع من يقوت) (٨) .

- (١) د • أبو العلا عفيفي : التصوف الثورية الروحية في الاسلام ص ٩١ • قارن الملامتية والصوفية ص ٤٤ .
- (٢) الملامتية والصوفية ص ٤٤ .
- (٣) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١١ - ١٤ قارن المصدرين المتقدمين ونفس الصفحات • (٤) الملامتية والصوفية ص ٤٨ .
- (٥) الامام الشعرائي : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٤ قارن : ايقاظ الهمم ص ٩١ • الملامتية والصوفية ص ٤٢ • التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٢ • التصوف الثورية الروحية في الاسلام ص ٩١ .
- (٦) التحريم : ٦ .
- (٧) النووي : رياض الصالحين ص ١٣٦ .
- (٨) ابن حجر العسقلاني : بلوغ المرام من أدلة الأحكام ص ٢٤١ حديث رقم ١١٧٣ طبعة سنة ١٣٥٢ هـ .

ومن هذا المفهوم ، نرى أن الاسلام حريص على الاعتناء بالأسرة المسلمة ،
وتربية أفرادها تربية اسلامية سليمة . لأن في صلاح هذه الأسرة ، صلاح للمجتمع
الاسلامي ككل .

أما المتصرفه ، فأنهم يسلوكهم ورياضاتهم ومجاهداتهم ، يضعفون
الجسد ، فلا يقوى على العمل والكسب وذلك لم يتمكنوا من الحصول على ما
ينفقونه على ذواتهم ، وهذا نراهم يتهربون من كافة المسئوليات الاجتماعية
حتى عدم رعاية الأهل والولد ، وفي هذا المصنى يقولون : لا يكون الانسان
صديقاً الا اذا ترك زوجته وأولادها ، وترك أولاده ، وكأنهم أيتام ثم يأوى الى
مأزل الكلاب . وفي هذا القول ، مخالفة واضحة لما أمر به الاسلام من ضرورة
ورعاية والشفقة على الأهل والولد ، وصلة الرحم .

ويتربى على السلوك انصوفي هذا ، مخاطر اجتماعية شنيعة ، فيضيع
الأهل والولد ، ويصبحون عائلة فقراء يتكفون اناس . ويمضى بهم الحال الى
الانحراف ، للظروف الحياتية القاسية التي يعيشون بها نظراً لغياب من
ينفق عليهم ، لا تكافى في غلته بحجة الانقلاص الى المباداة . ولكنى لا أراها
العبادة محقة لا يقربها شرع ولا عقل . وهذا فلا يستفيد هذا من عبادته
أولاً ، ولا يستفيد من أسرته وأولاده ثانياً ، ثم يكونون عبثاً ثقيلاً على المجتمع
من ناحية ثالثة .

ولهذا ، فالاعراض عن الأهل والولد ليس ما يحبه الله ورسوله ، ولا هو
دين الأنبياء ، لأن الله سبحانه قال : (ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا
لهم أزواجا وذرية) (١) .

(١) الرعد : ٣٨ . أنظر الصارم السلولى لابن تيمية ص ٢٠٠ . تحقيق محمد محى
الدين عبد الحميد الطبعة الأولى . مكتبة تاج بطنطا .

ب - التأويل ووضع الأحاديث الموضوعة تبريراً لمذهبهم :

قام الخصوف ، وأصبح مذهباً محدد الأركان ، له نظرياته الخارجية عن المنهج الاسلامي ، ورموزه وإشارته وشطحاته ، مما أثار ثورة الفقهاء للحفاظ على شريعة الله ، وقد سببتهم من أن تشوبها شائبة . وهذه سنة الله في خلقه ، أنه يهيئ لهذا الدين من يحمل على عاتقه عبء الدفاع عنه ، والحفاظ على أصوله ومبادئه ، وتنقيته من الشوائب المدسوسة ، والتصورات الميتافيزيقية ، التي قد تفسد عقيدة التوحيد ، الاسلامية ، وأخذ الفقهاء بحفظ العلوم الشرعية بنصوصها وأحكامها لحماية الناس من الأضاليل والأوهام ، فكتبوا كتبهم ، ودونوا فيها الأحكام الشاهرة التي استخلصوها من الكتاب والسنة .

وفي المقابل ، كتب الصوفية كتبهم ، فملاً جمة بالمواجيد والأذواق ، والحقائق الدكشوفة - على حد زعمهم - بل ذهبوا الى أبعد من ذلك ، فهم يرون أنفسهم ورثة الأنبياء ، ويسميتهم اخوان الصفا " أولياء الله وعباده المخلصين " (١) .

وأخذ الصوفية ينشرون الى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم ، مما يحط من شأن الفقهاء ، وعلمهم بالقياس الى الصوفية وعلومهم . وأخذوا يحذرون الناس بأساليب المخيفة - من صحبة علماء الظاهر ، ويظهر هذا واضحاً من وصية لأحد مریدیهم : " فليحذر البريد من صحبتهم والقرب منهم ما استطاع فان توقف في مسألة ، ولم يجد من يسأل عنها من أهل الباطن فليسأله على حذر ، ويكون معه كالجالس مع المقرب الحية " (٢) .

وقد تجاعل الصوفية الحقيقة الواضحة من أن علماء الشريعة يجدون فيها قواعد محددة منظمة يسهل الرجوع اليها في انفصل بين الناس " ولا نجد مثل هذا عند رجال الصوف لانهم يعتقدون على المخالف ، ويستفتون القلوب وليس في ذلك سلك شري" مضبوط " (٣) .

وعند ما لاحظ الصوفية ثورة الفقهاء عليهم من جهة ، واستغراب الناس ودهشهم من أحوال الصوفية وأفعالهم من جهة أخرى ، عمدوا الى خلق تبريرات لمذهبهم حتى

(١) د . زكي مبارك : التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق ج ٢ ص ٢١ ، ٢٢ طبعة

١٩٣٨ م . (٢) إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص ٧٦ .

(٣) التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق ج ٢ ص ١٩ .

لا يسألوا عن إقامة البرهان والدليل عليها ، وكأنهم يريدون بذ لك تمويه وخداع الناس فقالوا بأن علومهم ذوقية لا يكاد النظر يصل إليها إلا بذوق ووجدان ، كالمعلم بكيفية حلالة السكر ، لا يحصل بالوصف فمن ذاقه عرفه . وفي نفس الوقت طلبوا من النسيان التسليم المطلق لهم ، فقالوا بأن مواجيد عم لا تقبل المنازعة ، فلا يلزمها إقامة الدليل عليها . وتنفيذا لمخططهم هذا فقد عدوا إلى تقسيم الناس إلى قسمين : عامة وخاصة . وقالوا بأن العامة يكفيها ظاهر العلوم الشرعية ، أما الخاصة فهم الطبقة المختصة بالعلوم الذوقية أي الكشفية . وهذا يكون الصوفية قد قسموا الدين إلى قسمين : شريعة وحقيقة ، وجعلوا الشريعة لأهل الظاهر الذين يقولون بالنصوص دون الحاجة إلى تأمل . وأما الحقيقة فهي لأهل الكشف والعرفان — حسب زعمهم — وهم الخاصة من الناس الذين يعتمدون على تأمل النصوص الشرعية بحجة الوصول إلى الفهم الباطني لها ، مما أخرجهم ذلك إلى جو غير اسلاحي ، حيث صرفوا النصوص إلى معنى لا تحتكمها ، إلا عن طريق الأحلام والخواطر واستفتاء القلوب والتي استعملوها أيضا لاثبات أو تضعيف بعض الأحاديث النبوية الشريفة .

وكان السبب الذي دعا الصوفية إلى هذا القول ، هو اعتقادهم بأن النصوص والسبل الشرعية تشالط طريقهم ، ومن هنا خشي الصوفية من نقمة علماء الشريعة عليهم ، فبادروا بحماجةتهم مناهجة عنيفة . وقد حمل ابن عربي وهو من أئمة التصوف حملة قاسية على علماء الشريعة حتى شبههم بفراغة الرسل . قال : " ما خلق الله أشقى ولا أشد من علماء الرسم على أهل الله المختصين بخدمته ، المارفين به عن طريق الوهب الألهي . . . فهم لهذه الطائفة مثل الفراغة للرسل " (١) .

وأم يكتف الصوفية بالوقوف عند حد دعوتهم الداعية إلى التباعد والتعاضد بين أفراد الأمة الإسلامية ، بابتعاد المبردين عن رجال الشرع ومبايحتهم ، بل ذهبوا إلى أمر أخير من ذلك ، يمس صلب الشريعة الإسلامية وما نزل من الحق ، فتبا على الصوفي بعلمه ، وأدعى أنه أنفصل عن علماء الفقهاء بحجة أنه يأخذ من الله مباشرة وبلا واسطة أما الفقهاء فقد أخذوا علومهم عن طريق الرواة . فهذا أبو زيد البجلي يتباهى فسي علمه ، مما أخرجهم عن جو الاعتدال فيقول : " أخذتم العلم من بيتي ، وأخذنا ما لنا من الحي الذي لا يموت ، يقول أمثالنا : حدثني قلبي عن ربي ، وأنتم تقولون

(١) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ١ ص ٢٧٩ .

حدثني فلان ، وأين فلان ؟ قالوا : مات ، عن فلان ، وأين فلان ؟ قالوا : مات ، (١) وفي هذا المعنى يقول الشيخ أبو مدين : (كان إذا قيل له قال فلان عن فلان عن فلان ، يقول : نريد أن نأكل قديدا ، هاتوا أثوني بلحم طوي يرفع هم أصحابه . . . حدثوا عن ربكم واتركوا فلانا وفلانا . . .) (٢) .

ونخلص من هذه المبارات ، أن أصحابها يريدون أن يشككوا في المصادر التي استقى منها علماء الشريعة علومهم وهي الكتاب والسنة . وفي هذا القول ، أمر خطير في الاسلام ، إذ يدعو إلى تقييد دعائه ، بل إلى تركه وهجره ، والتلهي بالكشف المزعوم - الذي يزينه لهم الشيطان - ليتلقى هذه العلوم ، ولكنها في الحقيقة ليست علوما ، بل هي أوهام وأباطيل .

ومما على دعوتهم تلك ، يرى الصوفية أنهم أحق الناس بشرح النصوص الدينية بحجة أن الواحد منهم أصبح أعلى عالم بالله ، يأخذ علومه عن الله ، ويأخذ شروحها منه أيضا فتكون العلوم وشروحها من عند الله . وفي هذا المعنى يقول ابن عربي : " فينبغي أن يكون أهل الله العاملين أحق بشرحه (أي القرآن) وبما أنزل الله فيه من علماء الرسوم ، فيكون شرحه أيضا تنزيلا من عند الله على قلوب أهل الله " (٣) .

لأن دعاة الشريعة في نظر ابن عربي متمسكون بالدنيا ، غافلون عن الآخرة . فلما رأى أهل الله ، أن الله قد جعل الدولة في الحياة الدنيا لأهل الظاهر مسن علماء الرسوم ، وأمرهم التحكم في الخلق ، بما يفتنون به ، وألحقهم بالذين يملكون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون " (٤) .

وهنا شعر الناس بجنونية دعاة الصوفية بحريد بهم ودعوتهم إلى الهروب وعدم مجالسة العلماء ، مما أدى إلى حبس الناس في معتقلات الجهل والظلام ، فكثير عدد المطالبين والمجازين ، وثقلوا أيدي الناس عن حقيقة الاسلام بالتركيز على ترويض أوراد معينة ، بغية صرف الناس عن قراءة القرآن وتدبر معانيه .

غير أن العقلاء وصالح المؤمنين ، لم ينخدعوا بالأحوال الصوفية وأقوالهم وكتاباتهم ، بل راحوا يكشفون دون مشقة عن باطنها ويحذرون الناس منها ، وقد أخذ أبو زرعة - أحد ثلاثة الأمام أحمد بن حنبل - حين سئل عن كتب الصوفية أجاب قائلا : " هذا كتب بدع وضلالات ، عليك بالأثر فإن فيه غناء " (٥) . وعند هذا

(١) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ١ ص ٢٨٠

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ٢٨٠

(٣) نفس المصدر والصفحة

(٤) سميع عاطف الزين : الصوفية في نظر الاسلام ص ٣٣ طبعة سنة ١٩٦٩

تعرض الصوفية لمهاجمة ومعارضة الفقهاء مؤيدين بروج من الله ، فظهر الحق ، وتمثل من قتل من أعياء التصوف ، ونفى من نفى ، وكتم من كتم بعد لجوءه إلى أساليب مسب ملتوية من رموز وإشارات مبهمه ، وعدوا إلى تأويل خاص بهم للقرآن ، ووضوا أحاديث كثيرة لدعم آرائهم في المواقف المختلفة .

وبكفينا الآن ، أن نقدم تفسيراً لابن عربى لآية من الآيات القرآنية ، حتى يظهر لنا بوضوح مدى انحراف الصوفية وراء التأويل لخدمة أهدافهم المنحرفة .
يقول الله عز وجل : (أن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم (١) .

لنرى الآن أينما كان في تفسير وتأويل ابن عربى لهذه الآية الكريمة فيقول : يا محمد ، أن الذين كفروا ستروا محبتهم في عنهم ، فسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون بكلامك ، فأنهم لا يمتثلون بفري ، وإن تنذرهم بغلقى وهم ما عقلوه ولا شاهدوه ، وكيف يؤمنون بك ، وقد ختمت على قلوبهم فلم أجعل فيها متسعاً لغيري ، وعلى سمعهم ، فلا يسمعون كلاماً في العالم الأسمى ، وعلى أبصارهم غشاوة من بهائي عند مشاهدتي فلا يبصرون سوى ، ولهم عذاب عظيم عذري أريدكم بعد هذا المشهد السني إلى انذارك وأحجبهم عني ، كما فطنت بك بعد ذلك قوسهم أو أدنى قريباً .

ويستلزم ابن عربى تأيلاً : " انظر كيف أخفى الله سبحانه أولياءه في صفة أعداءه ، نستروا محبتهم فيرة منهم عليه ، وأبقاهم غرقى في بحور الذات بمشاهدة الذات ، فقال لهم : لا بد لكم من عذاب عظيم ، فعلمهم جميع الأسماء وأنزلهم المحرر العظمى وفيه عذابهم ، وأما أبوهم فلم يستطع الاستواء ، ولا أطلاق المذنب ، نصبح من حينه ، فقال تعالى : ردوا عني ، فأنه لا صبر له على ، فحبب بالشوق والمخاطبة ، وقر الكفار فمزلوا من الصوفى إلى الكرسى .

ما تقدم ذكره نرى أن ابن عربى قد عفا إلى تأويل الآية الكريمة ، تأويل من خارج عن الجوانب القرآنية العام من جهة ، ولخدمة ما يذهب إليه في تجويزه إلى رافضة من عبارات بعيدة عن المنهج الاسلامي كوحدة الوجود ثم الكشف والمساعدة والتمسك الصوفى .

ومضى الصوفية في تأويلهم للآيات القرآنية ، وتسخيرها لخدمة نظرياتهم البعيدة عن المنهج الاسلامي ، كقولهم بالحقيقة المحمدية ، وبدء نشأة الخلق ، حيث يقولون : " بدء الخلق الهباء وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية " (١) فبعد أن تكلم ابن عربي عن نشأة الخلق ٠٠ الى ان وصل الى نشأة الجسم الظاهر محمد (ص) يقول : "ظهرت سيادته التي كانت باطنه ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم" (٢) .

وفي هذا ، انحراف واضح عن جادة الصواب ، ومخالفة للنصوص الشرعية فالصفات الواردة هي صفات لله تعالى لا يشاركه فيها مخلوق ، ومن جهة أخرى ان الله تعالى أعلن ان هذا الرسول الكريم (ص) انما هو بشر مثلهنا ، ينسى كما ننسى ولا يعلم الغيب (انما انا بشر مثلكم) (٣) ، (ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير) (٤) .

وعلى هذا النمط ، سار ابن عربي في تأويله للقرآن ، فذهب الى تأويل (بسم الله الرحمن الرحيم) تأويلاً يخرج بقاتله عن الجو القرآني العام . فقال في قوله تعالى الرحيم : الرحيم صفة محمد (ص) ٠٠٠٠ وه كمال الوجود والرحيم تمت البسمة ، وتنامها تمّ العالم خلقاً وابداعاً ، وكان عليه السلام مبتدأ وجود العالم عقلاً ونفساً . فالرحيم هو (محمد) (ص) ، هسم : هو أبونا آدم (٥) ومن هنا نرى أن ابن عربي قد سخو بسم الله الرحمن الرحيم لخدمة نظريته الخاصة بالحقيقة المحمدية وانها أصل الوجود .

ولم يكتف الصوفية بظاهرة التأويل المستكرة والمجازات المستكرة التي هي بالألفاظ والأحاجي أولى منها بالبيان والهداية (٦) ، بل عمدوا الى وضع أحاديث موضوعة لتأييد مذهبهم . وهذه جناية منهم على الشرع ، ويقصود بهم خدمة أهدافهم ، فقد سبق أن ذكرنا أنهم قالوا بالحقيقة المحمدية ، وانها بدء نشأة

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ١١٨ . تأويل : ان تصوف الاسلام . ابن العربي

والفلسفة ص ٢١٣ - ٢٢٠

(٢) نفس المصدر ص ١٣٧

(٣) الكهف ١١٠

(٤) الأعراف ١٨٨

(٥) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٠٩ . انظر تلبس ابليس (ذكر نبذة من كآتهم في

القرآن) ص ٣٧٢ - ٣٨٤ . حيث يبين ابن الجوزي أخطاء الصوفية في تأويلهم للآيات القرآنية .

(٦) أنظر : ابن القيم : أحكام الموشلين ج ٤ ص ٢٤٩ . مراجعة وتقديم طه

عبد الرؤوف سعد . دار الجيل / بيروت .

الخلق ، وتأولوا الآيات القرآنية لتأييد هذه الفكرة ، ولكي يزيدوا من تأكيد هـا ،
وضعوا الأحاديث الموضوعة . فوضعوا الحديث : كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ،
ولكنه حديث فاسد من حيث الحقيقة ، والصنى .

أما من حيث الحقيقة ، فالحديث الصحيح يقول : (كنت نبيا وآدم بين
الروح والجسد) . فجاء الصوفية ، وأخذوا هذا الحديث بمد أن حرقوا الكلم عن
مواضعه ، ووضعوا حديثا آخر يخدم نظريتهم في الحقيقة للمحدثين .

وأما من حيث الصنى ، فقد قرن الصوفية بين الماء والطين في حديثهم ،
فقالوا وآدم بين الماء والطين . فالما " عنصر معين معروف . أما الالين فيشمل الماء
والتراب ، اذن فسياق الكلام باطل .

وضعوا حديثا آخر يخدم نظريتهم في المصرفة ، فقالوا : " من عرف نفسه
فقد عرف ربه " (١) . وقد قالوا بهذا الحديث الموضع الثابت بطلانه ، ونسبوه الى
الرسول (س) ، لتأييد الطريق الصوفى المميز المؤدى الى معرفة الله . يقولون
بصدق هذا الحديث : سبب معرفة المبدأ ربه ، ومعرفة المبدأ نفسه ، من عرف نفسه
فقد عرف ربه . من عرف نفسه لربه ، أفنى كنيته بربه " (٢) . ويذهبون الى القول
بأن هذا الحديث ثابت لديهم بالكشف (٣) . لأنه قد يكون هناك حديث ضعيف ترك
العمل به لسبب ما ، وهو في حقيقة الأمر يكون صحيحا بالنسبة للولى - وفى هذا
الصنى يقول ابن عربى : " وب حديث يكون صحيحا من طريق روايته ، ويحصل لهذا
المكاشف ، الذى قد عاين هذا المظهر ، فسأل النبى (س) عن هذا الحديث فأثبته
وقال له : لم أثبته ولا حكمت به ، فيعلم ضعفه ، فيترك العمل به عن بينة من ربه ،
وان كان قد عمل به أهل النقل لصحة طريقه وهو فى نفس الأمر ليس كذلك " (٤) .

ولا يخفى ما فى هذا القول من خطر عظيم على مبادئ الاسلام ، بل مسس
تهديم الأصول الشرع وضلعه . والتالى ناض . كثير من أحكامه القهية . ونهيه

(١) أنظر ص من هذه الرسالة .

(٢) احمد الرفاعى : البرهان المؤيد ص ٣٤ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ .

(٣) الامام الشمرانى : اليواقيت والجواهر ج ١ ص ٤٤ الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٨ هـ .

(٤) ابن عربى : الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٠ - ١٥١ .

ص ٤١
و ص ١٥٠
ص ١٧٤

السبيل أمام أعداء الاسلام لوضع الأحاديث ، والتقول على رسول الله (ص) بمسما
يحلوه لهم من الفاظ يزينها لهم الشيطان .

هذا ، ونعتقد أن هذا الأسلوب الذي لجأ اليه الصوفية لتبرير مواقفهم ،
إنما هو ناتج من عجزهم على إقامة البرهان على صدق ما ذهبوا اليه ، وهربوا من ثبوت
الفقهاء واستجلابا لرؤى العامة ، خاصة وأنهم يتعمدون هذه الطائفة لا تلزمهم
إقامة البرهان على صدق دعواهم ، لأن دليلهم وكشفهم يحكم عليهم ، أتباع ما ظهر لهم
وشاهدوه (١) . لأن الحق سبحانه وتعالى هو الذي يطمئنههم - على حد زعمهم -
الأمر على أصله من غير اجمال ولا حيرة ، فهو يعلمهم ورثا نبيا محفوظا من الخلل (٢) .
وعلى هذا الأساس ، ذهب ابن عري إلى الافتخار بمعلومه التي تلقاها
بالكشف ، بل ذهب إلى حد ادعائه أنه يعلم الغيب . قال :

هذي علوم من تحقق كشفها يهدي القلوب إلى السبيل الأقوم
فالحمد لله الذي أنجز جامع لمعلمها ، ولمعلم ما لم يعلم (٣)

وفي هذا القول ، خروج سافر عن الجوانب القرآنية العام ، حيث أن القرآن هو
الهادي إلى السبيل القويم ، والنهج المستقيم . وفي الوقت نفسه أخبرنا عز وجل بأن
لا أحد يعلم الغيب حتى رسوله الكريم (ص) حيث قال تعالى على لسان رسوله (ص) :
(ولا أعلم الغيب) (٤) . وقال تعالى : " وما كان الله ليظلمكم على الغيب " (٥) .

أما ابن عري ، فقد تخلى هذه الحدود ، وقال انه يعلم المعلوم الغيبية ،
وحقا انه الشيطان ، هو الذي يصور له هذه الأقوال ، فأغواء وأخرجه عن الحق .

هذا ، وقد قام الدكتور ابراهيم هلال بمناقشة عدة أحاديث موضوعة من قبيل
الصوفية والحاملة طابع الفتنوي ، كحديث (أول ما خلق الله العقل) (٦) ، وخسر
سيادته بنتيجة أن دحض هذه الأقوال وانتهى بطلانها ، وأن العقل ليس أول مخلوق كما
يدعي الصوفية (٧) .

(١) انظر : الفتوحات المكية ج ١ ص ١٠٦ ، ١٥١ .

(٢) نفس المصدر - السابق ص ٥٦ .

(٣) الفتوحات المكية ص ١١٨ ج ١ .

(٤) الأنعام : ٥٠ .

(٥) آل عمران : ١٢٩ .

(٦) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٢٥ .

(٧) انظر : د . ابراهيم هلال : نظرية الصرفة الاشراقية ص ٨١ - ٩٠ .

القسم الثالث : التربية الصوفية للمريد

ان الطريق الصوفي في تربيته للمريد ينسب طريق مرهق مشدد فيه ، بعيد عن الجو القرآني العام ، والهدى النبوي الشريف ، " لنا فيه من افساد للطباع الانسانية ، ومعد بها عن الفطرة التي هي أساس الصلاح في الانسان ، والتي جاء بها الاسلام لتقديتها وتنقيتها " (١) فقد اها بأسس تربية سليمة ، ونمت وتوسعت ، وأنتجت الانسان المؤمن بهده ، السعيد لمجتمعه .

واذا نظرنا الى الصوفية فانهم يدعون أن أساس تربيتهم هذا بآخلاق عريدهم وتصفية نفوسهم وتركيزها ، لكن بأسلوب معين ، لا بل لا بأسلوب الذي أمرنا الله به ، وكأنهم يريدون أن يقولوا : نريد طريقا آخر لتحقيق هذا الهدف ، غير طريق الاسلام ، وفعلوا قد قالوا بهذا وسلكوا سبيله . فسلوكوا بمريد بهم ضروا شتى من ألوان الجوع والحرسان والرياضات الشاقة (٢) . أثرت في نفوس هؤلاء المريدين ووهنت من أجسامهم ، وهذا سار الصوفية بمريد بهم هذا الطريق الى الضعف وقلة الحيلة ، بدلا من أن يسيروا بهم في طريق الكمال الجسمي والمقلى والخلقى .

وهناك تقليل منطقي لهذه الحالة المتردية للمريدين ، اذا نظرنا الى هدف شيخوختهم وأنانيتهم في اذلال مريد بهم لأغراضهم وتسخيرهم لخدمتها ، بدليل قولهم : " كن مع شيخك كما يكون الميت بين يدي الفاسل ، لا ارادة له معه " (٣) .

وفي هذا المعنى قال بعضهم :

يقلبه ما شاء وهو مطاوع (٤) .

وكن عند كالميت عند مفصل

وسنعرض الآن فصلا تاما عن التربية الصوفية للمريدين ، مبرزين أهم ملامحها واتجاهاتها ، حتى يتبين لنا أن هذه التربية تربية غير اسلامية ، بل ولا تتماشى مع أبسط قواعد الانسانية وحقوق الانسان . والشئ الذي يستدعي الانتباه في هذه التربية هو ضرورة وجود شيخ كمال

(١) هذه الفكرة من د . ابراهيم هلال .

(٢) انظر : الفتوحات المكية الباب الثالث والخمسين . قارن : عهد الوهاب الشمراني : الكبيرت الأحمر / على هامش اليواقيت والجواهر . الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٨ هـ

ص ٢٨ ج ١ . (٣) د ١ محمد صادق عرجون : التصوف في الاسلام متابعة والحواره ص ١٠٦ طبعة سنة ١٩٦٧ قارن : الصوفية في نظر الاسلام . سميع عاطف الزين ص ٣٦ - ٤٣

(٤) محمد أمين الكردي : تنوير القلوب ص ٤٠٥ . الطبعة الثامنة سنة ١٣٦٨ هـ . قارن : السيد أبو الفيض المنوفي . المدخل الى التصوف الاسلامي ص ٦٢ - الدار القومية للطباعة والنشر بدون تاريخ .

يزعمون ، فيقولون : " فقد أجمع أهل الطريق على وجوب اتخاذ الانسان شيخا لسه ، لأن ما يتم الواجب الآ به ، فهو واجب " (١) . ويقولون ، معطلين ضرورة التسميخ في التربية الصوفية : " لأنه لا يمكن الخروج من النفس ، والتخلص من دقائق الـ يا من غير شيخ أبدا " (٢) .

ان لهذه الدعوة ، التي لا أساس لها من الصحة ، أثرها النفس العميق في نفسية المريد ، ففيها استقطاب كامل للمريدين حول الشيخ ، لاعتقادهم أن طريق النجاة على أيديهم ، فلم يدخروا جهدا في السعى وراء هذا الشيخ والأ نضمام تحت لوائه ، ويضعون عليه حلالا من القداسة والتبجيل ويمشون في بحور من التصورات الوهمية ، بأنهم أصبحوا على قاب قوسين أو أدنى من الثرب والاتصال بالله ، اذا هم تعبدوا بأمره ونهيه ، فلا ينادرون مجلسه ، وفي هذا استكانة وتعبد عن العمل والاكتساب ، وبالتالي كثرة العاطلين والمجازين . ولم يعلموا أن في تعطيل الطاقة البشرية تحريم ، حيث أن الطاقة البشرية هي مدار كل نشاط وتنظيم ، وعمل وإنتاج ، ولولاها لما كان هنالك شيء اسمه عمران أو مدينة ، لان انعدام الطاقة البشرية يعنى انعدام الفعالية الانسانية التي تستتبع انعدام الحياة ، والطاقة البشرية هي القدرة الانسانية في كل مجهوده ينتج عن الانسان .

ولهذا ، نرى ان الانسان الذي قعد واستكان أمام شيخه ، له عسل ، فهو المحرك والفاعل ضمن حدود طاقته - ان لا يكلف الله نفسا فوق طاقتها - لما يحتاجه لتأمين أسباب حياته ما هو مستخر له من الله سبحانه : والله سبحانه وتعالى وجه هذا الانسان لكي يعمل وفقا لما هو مستخر له ، ويقول الرسول (ص) :
(اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له) .

ولم يكتف الشيخ بهذا التعطيل لعدد محدود من المريدين ، بل أرادوا ان يجذبوا أكثر فأكثر لساحتهم . فقالوا : من ليس له استاذ فليس له عولى ، ومن لا شيخ له فشيخه الشيطان (٣) .

(١) تنوير القلب ص ٤٠٥ .

(٢) أحمد بن عجيبة الحسنى : ايقاظ الهمم ص ٢٦ دار المعرفة بيروت .

(٣) انظر : الامام الشمراني : الأنوار القدسية ج ٢ ص ١٥ . تحقيق طه عبد الباقي سرور . الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦ .

وهذا نزلهم يؤكدون على ضرورة وجود الشيخ في الطريق الصوفي ، ويعتبرونه السبيل الوحيد الموصول الى الله ، بل واسطة الى الله ، فينادى المريد ، يا واسطتنا عند الله (١) لأن المريد اذا أحب الشيخ محبة كاطمة سكن الشيخ معه في ذاته ، ويكون بمنزلة الحبل التي تحمل بولدها (٢) . وفكرة الوساطة هذه لها أصولها النصرانية والذي ليس له شيخ ماذا يفعل ؟ . سؤال نوجهه الى أئمة التصوف ، ونوجهه : لك الله الذي كل باحث أو كاتب في التصوف قديما وحديثا وساغ له أمر ارجاعه الى أصول اسلامية ، ليرى جواب أئمة التصوف أنفسهم على هذا السؤال . حيث يجيب محي الدين بن عربي في الباب الثالث والخمسين من كتاب الفتوحات المكية فيقول : " يجب على كل من لم يكن له شيخ أن يحمل هذه الأمور حتى يجد له شيئا ، ومنها الجوع والسهر والصمت والمزلة . ولا أدري ، لماذا لم يسخ لابن عربي أن يقول للناس : عليكم بالكتاب والسنة ففيهما الشفاء لكل داء " . ٤٠

ولمصرى ، لا أدري لم ذهب عدد من الباحثين في التصوف الى ارجاعه الى اصول اسلامية ! فهلاً وقفوا على مثل هذا الجواب من ابن عربي وغيره ، وتدبروا أمره ، وفهموا معارضته لروح الدين الاسلامي ؟ وقالوا لا ! أخطأ ابن عربي ، بل يجب الرجوع الى الكتاب والسنة في كل شيء .

ومضى بنا الطريق الصوفي في تربيته للمريد بن ، مصوراً لنا جواً ديكثانوريا متسلطاً ، قائماً على الضغط والاكراه ، وكبت الحرية الشخصية للفرد ، طامساً معالم المدالة الاجتماعية التي جاء الاسلام لتحقيقها ، مظهراً التمييز الطبقي بين المريد وشيخه والتي جاء بها الاسلام بكل قوة (ان أكرمكم عند الله اتقاكم) .

ومن مظاهر هذه الديكتاتورية المتسلطة :

- ١ . أن يقرر المريد شيخه ، ويمظمه ظاهراً وباطناً .
- ٢ . أن يكون مستسلماً ، متقاداً ، راضياً بتصرفات الشيخ .
- ٣ . أن يخدمه بالمال والجسد .
- ٤ . أن يجتنب نهيه وان كان فيه حقه ، وأن لا يمشي على أمره .

(١) الانوار القدسية ج ٢ ص ١٥
 (٢) عبد العزيز الدباغ : الابريز . تأليف أحمد بن المبارك ص ٣٦٢ الطبعة الأولى سنة ١٣٨٠ هـ .

• • الأيمترض عليه فيما فعله • ولو كان ظاهره حراما • مخالفا للشرع • ولا يقول له : لم فعلت كذا ؟ لأن من قال لشيخه لم ؟ • لا يفلح أبدا • وفي هذا المعنى قال بعضهم :

ولا تترض فيما جهلت من أمره عليه فان الاعتراض تنسازع
وسلم له فيما تراء ولو يكن غير مشروع فثم مخادع (١)

بهذه النصوص • نستطيع أن نتصور الكيفية الخاصة للعلاقة بين المريد وشيخه • والتي تتمثل في أقصى درجات الخنوع والسكون التام • بل والاستسلام المطلق لأمر الشيخ ونهيه وان كان مخالفا للشرع وتعاليمه •

وفي هذا • أمر خطير في الاسلام • اذ يفتح أبواب تعطيل الشريعة أمام من لم ترسخ قدمه في معرفة الله تعالى • والأمة مجمعة على أن سرعة الأمر بالمعروف • والنهي عن المنكر • لا تهطل بالأستاذية والتلذذ • أما حكم ذلك الشيخ على المريد الذي يسأل شيخه عن أمر ما بأنه لم يفلح أبدا • فهذا حكم جائز لا يقصر شرع • وفيه تعطيل لقوله تعالى : (فأسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون)

كما أنه يتنافى مع التربية الاسلامية التي توجب شجاعة النفس وجراءة القلب في الحق • كما حدث مع الأعرابي حين قام الى الخليفة عمر بن الخطاب وقال لــــه : والله لو رأينا فيك أعوجاجا لقومناه بسيوفنا هذه •

وهذا الموقف الذي يقفه المريد مع شيخه • وتقبله منه كل ما يصدر عنه ولو كان حراما • وعدم جراءة المريد على قول الحق • والأمر بالمعروف • والنهي عن المنكر • بهذه المواقف وغيرها مما ذكرنا سابقا وما لا يتسع المجال لذكره • نرى أن الطريق الصوفي • انما يصل على تحظيم القوة الفعلية البشرية • تلك القوة التي جاء الاسلام ففذاها وعمل على تنميتها وأمر بالتفكر السليم بعقل سليم في ملكوت السموات والأرض للاستدلال على قدرة الله وعظمته ووحدانيته • • ولهذا فالطريق الصوفي في تربيته للمريد انما يمتج الشغف بالمريد عن الله • (٢) •

(١) أنظر : محمد أمين الكروى : تنوير القلوب ص ٢٨ • الداعية الثامنة سنة ١٣٦٩ هـ •
إيقاظ الهمم ص ١٠٤ - ١٠٥ • التصوف في الاسلام منابعه وأطواره ص ١٠٦ •
محمد صادق عرجون طبعة سنة ١٩٦٧ •
(٢) أنظر : د • إبراهيم هلال : ولاية الله والطريق إليها ص ١٤٠ •

وأما من الناحية الاجتماعية ، فالتنا نرى أن الطريق الصوفي ينتج انسانا بعبدا
عن المجتمع . فالدين الاسلامي — ومن خلال مفاهيمه المتعددة — يدعو الى تكميم
الانسان ، ويحرص على ضرورة استقامة سلوكه ، وتهذيب معاملاته مع خالقه ومع —
جنسه . يريد لهذا الانسان أن يرقى الى مرتبة رفيعة من الخلق القويم ، وأنزل
عليه القرآن ، وهداه الى سواء السبيل .

فدعا هذا الدين الى ضرورة صيانة وحفظ الحقوق الشخصية للأفراد ففى
ظل عدالة اجتماعية تسودها المحبة والاخاء والمساواة . ومن ضمن هذه الحقوق
الحرية الشخصية للانسان — لا الكبت والحرمان كما شاهدناه فى الطريق الصوفى — لأن
هذا الانسان ، لا يستطيع ان يحيا حياته الاجتماعية السليمة ، الا اذا تحقق له القسط
الأوفر من الحرية الشخصية ، والتي تمنح للفرد طاقة الابداع والابتكار لتحقيق أهداف
سامية يصبو اليها فى تحسين أوضاعه الاقتصادية والاجتماعية ، والنهوض بمجتمعه الى
مستوى رفيع من التقدم الحضارى والثقافى .

أما الطريق الصوفى ، ومن خلال ممارسة الضغط والاكراه والتشديد على المريد
من كافة المجالات ، بحيث لا يدع له مجالا يحرره عما فى نفسه فيؤدى حتما بالمريد
الى الانحطاط السلوكى ، ويصبح انسانا غير مهتم لما يجرى حوله ، بل يستكين متقوقعا
فى خلوته ، منتظرا نفحات قرب الأنس من شيخه ليوصله الى الله .

وفى هذا تأثير مباشر على نظام وحياة المجتمع الذى يعيش فيه ، فلا خدمة
مقدمة لمجتمعه ، ولا حتى الى أهله وذمه ، بل تعذيب جسدى شديد ، يؤدى الى
الضعف وقلة الحيلة ، وبالتالى تلاشى وانعدام ملكة الابداع ، بل وحتى حب الاستطلاع
ومعرفة الحقيقة التى فطر عليها الانسان ، وجاء الاسلام مغذيا ونميا لها .
قال تعالى : (سنريهم آياتنا فى الأفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) (١) .

ومضى بنا الطريق الصوفى ، وكشف لنا عن جو آخر من الديكتاتورية القسرية
القائمة على التمييز العنصرى بين المريد وشيخة ، حيث العزة والكبرياء للشيخ ، والذلّة
والسكينة للمريد ، بحيث لا يتقبل المريد ولا يعمل الا ما يرد عليه من قبل شيخه وان كان
مخالفا للشرع ، وفى هذا تضاد للادباغ الانسانية ومعدبها عن تعاليم الاسلام وهديه .

يقول صاحب ايقاظ الهمم : " ومن آداب المريد السكنة والوقار في الجلوس في مجلس الشيخ ، لا يتكلم ، لا يرفع صوته عليه ، لا يأكل معه ، أو عنده ، لا ينام في فراشه أو قريبا منه ، حتى ولا يجلس في مجلس موضع الشيخ ، لأن في ذلك كله ازدراء للشيخ وعدم التعظيم له . هذا ، ويجب انتمزال المريد عن عقله ورياسته وعلمه وعلمه الآ ما يرد عليه من قبل شيخه " . (١) .

ويضئ صاحب ايقاظ الهمم ، ويحيط هذه التعليمات بهجو نفسي رهيب ، خال من المدالة الاجتماعية التي تتطلب اغلاق باب المقارنة الذاتية ، والتطلعات الطبقة بين الشيوخ خاصة ، فيقول : " عند الانتقال من شيخ الى شيخ تسوس بسدور الارادة ، فتفسد شجرة الارادة افساد أصلها " . (٢) .

وكانه يريد أن يقول ، أن طرق الشيوخ الموصلة الى الله ، متعددة تعدد الشيوخ ، لا طريق واحد واضح كما هو الحال في طريق الاسلام .

ومن هذا المنطلق ، أصبح الفلواتزايد في المشايخ ، ومن هنا قال ابن تيمية : " ونجد الكثير من الفلاة في المشايخ ، اذا زار قبره يغلفونه بكى وخشع واستكان وتضرع ، أما اذا صلى في بيته الصلاة المفروضة ، فانه يصلحها بقلب غافل لاه ، ربما يكون فكره حائلا حول قبر شيخه " . (٣) .

ويضئ الطريق الصوفي في تربيته للمريد ، ساعيا الى هذر الكرامة الانسانية وتقيفها ، تلك الكرامة التي كرمها الله لمباد ، (ولقد كرمنا بني آدم) (٤) ، وفطر الانسان على هذه العزة والكرامة ، وجاء الدين وفنذ في هذا الشهور الانساني وعمل على تنميته وفق المنهج الاسلامي الصحيح .

(٢٤١) انظر : الامام الشمراني : الأنوار القدسية ص ٩٦ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦
ايقاظ الهمم لأحمد بن عجيبة الحسني ص ١٠٤ - دار المعرفة ببيروت
(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٢ ص ٣٥٢ . قارن : الاعتصام للشاطبي
ج ١ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .
(٤) الاسراء : ٧٠

أما الطريق الصوفي ، فقد سعى الى تحطيم هذه الكرامة ، والنزول بالفرد الى أحط درجات الذل والانكسار ، وتجريده من الشعور والاحساس ، فيقولون : " من لم يكن له خد يداس ، لم يصبر له كف يياس " (١) . وقالوا : " لا تصلح هذه الطريق الا لأقوام كنسوا بأرواحهم المزابل " (٢) . ويقول الشيخ عبد القادر الجيلاني في ^{وصية} لمريده : " كن أرضا تحت أقدام هؤلاء القوم ، يرابا بين أيديهم " (٣) . وكان هذه المباركة قد أنت على كل ما وضحناه آنفا من اسلوب التهيئة الصوفية للمريدين .

ونكون بهذا ، قد أتممنا على معالم الطريق الصوفي في تربيته للمريدين . وكنا قبل قليل قد أتيناه على معالم الطريق الاسلامي في تربيته للأفراد ، وقد ظهر لنا الفرق واضحا جليا بين الطريقين : طريق الاسلام ، وطريق الصوفية التي يعتمد أولا وآخرها طريقا مفسدا للطبائع البشرية ، يعتمد بها عن الفطرة التي فطر الله عليها الانسان .

(١) الأنوار القدسية ص ١٢٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦٠ .

(٣) عبد القادر الجيلاني : الفتوح الرباني والفيض الرحماني ص ٧ - طبعة سنة

١٩٧٣ دار العلم للجميع .

وسان الصوفية قد رضوا لأنفسهم طريقا الى الله غير الطريق الذي اراده الله ،
وسار على نهجه رسوله (ص) ، فهو اذن طريق ضال مبتدع ، متأثر بثقافات
اجنبية بعيدة عن الاسلام . وسوف نتكلم بعد قليل — ان شاء الله — عن هذه
الثقافات والصادر الاجنبية واثرها على التصوف الاسلامي في الباب الثاني
من هذه الرسالة .

ب — أما بالنسبة الى الهدف :

فشاية الصوفي في طريقته هي مشاهدة الحق والاتصال بين المعبود والمعبود
وامكان الاتحاد به ، ثم الاطلاع على اسراره . وكان الصوفية لا يقتنعون بالايمان
الا اذا كان من مشاهدة ربوية ولهذا فاصول طريقتهم زهد وعزلة وذكر ورياضة ،
الهدف منها " الوصول الى الايمان والثبات على المشاهدة والكشف ، لا الخوف
من الله ولا الرغبة في جنته " (١) .

نعم هكذا قال الصوفية ، أنهم لا يعبدون الله خوفا من ناره ، ولا طمعا
في جنته ، ذلك لأن لهم تصورات خاصة الى الجنة والنار والنعيم والمعذاب ،
تتعارض بل وتنفي ما أخبرنا سبحانه عن الجنة والنار ، والنعيم والمعذاب ، وكان
الصوفية يريدون ان يعرضوا عن القرآن ، ولم يأخذوا بما جاء به ، ويتبعون
أوامرهم وما يزينه لهم الشيطان . فملا قد قال البعض بهذا ، فقال الحلاج :
انه يمكنني ان اقول او أدلف مثل القرآن او اتكلم " (٢) وقد ذكرنا ان فـسـى
نظرتهم الى الجنة والنار معارضة للقرآن الكريم ، وهذا هو الحال وقد روى
يوما وهو يكتب شيئا ، ففعل له : ما هذا ؟ فقال : هوذا أعارض القرآن " (٣)

وبعض بعض الصوفية في هذا السلوك الضال الى ابعد من هذا ، فيصرحون بأن
القرآن كله شرك ، وهذا هو المصنف التلمساني يقول وهو يميل بمحطه كـيـسـر :
" القرآن كله شرك ، وإنما التمجيد من كلامنا " (٤) .

(١) انظر : ولاية الله والطريق اليها ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٢) د . محمد علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٣١٢ طبعة سنة ١٩٢٠ .

(٣) ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل ج ١ ص ٧٦ لجنة التراث العربي (بدون تاريخ) .

(٤) انباء : سميج عاطف الزين : الصوفية في نظر الاسلام ص ٦٠ .

بهذه النظرة الى القرآن وتصوراتهم الوهمية الفاسدة نحو الجنة والنار قالوا بانهم لم يعبدوا الله خوفا من ناره ، ولا طمعا في جنته لاعتقادهم الضال أن جهنم مصيرهم الى الزوال المطلق وتحول المذاب الى نعيم وراحة وهذا نراهم قد تحولوا الى عدم الايمان بالجنة والنار كشيء محسوس فاعادوا ما كانوا عندهم اذن ضرب من الأوهام .

وما يجلنا نذهب هذا المذهب هو ما يقوله عبد الكريم الجيلي في كتابه :
" الانسان الكامل " : " من ان روحا نزل عليه واخبره بحلوم منها : ان جهنم مصيرها الى الزوال المطلق والتالى يتحول المذاب الى نعيم وراحة " (١)

وتؤكد لنا هذه الصبغة أن جميع التصورات الصوفية الوهمية انما هي مخاريق شيطانية وتلبيسات ابليسية بدلالة هذه الروح النازلة على هذا الشخص ولا أظنها الا روح شيطانية تزين لصاحبها المفاسد والضلال فتطمس بصيرته ، وتبصده عن جادة الصواب فيهلك . وهذا ما يؤكد وصف عبد الكريم الجيلي لمذاب اهل النار وصفا عيانيا فيصفهم — وكأنه واقف بالقرب منهم — بأنهم يعذبون ولكن عذابهم لذة متازة ، تشبه لذة من به جرب فيحكه فهو وان كان يقطع من جلد نفسه ، يتلذذ بذلك الحك فهو بين عذاب ولذة . (٢) حتى ان ابن عربي يذهب الى أبعد من هذا ، فينفى المذاب مطلقا حيث يقول : " فلا عذاب ولا عقاب ، الا نعيم وأمان " (٣) والأغرب من ذلك كله هو قول عبد الكريم الجيلي : " ان من اهل النار اناسا عند الله افضل من كثير من اهل الجنة ، ادخلهم دار الشقاوة ليتجلى عليهم فيها " . (٤)

هذه هي عبارة الصوفي لا خوفا من ناره ولا طمعا في جنته وانما بهدف مشاهدة الحق والاطلاع على اسراره وامكان الاتحاد به ، وهو هدف شتار صمغ لدى الاسلام وتحاليمه ، حيث ان الحق عز وجل قال في حق انبيائه : (يدعوونا رغبا ورهبا)

-
- (١) عبد الكريم الجيلي : الانسان الكامل ج ٢ ص ٣٠ طبعة منه ١٣٨٣ هـ .
(٢) انظر : الانسان الكامل ج ٢ ص ٣٣ ، ٣٨ ، ٣٩ . قارن : الكبرى الأحمر على حاشي البواقي والجواهر ج ٢ ص ٢٠٠ — ٢٠٤ (في عذاب اهل النار) ثم الكبرى الأحمر ج ١ ص ١٣ (في نعيم اهل النار)
(٣) الفتوحات المكية ج ١ ص ١١٤ ، ١٦٩ .
(٤) الانسان الكامل ج ٢ ص ٣٣ .

أما العبادات والطاعات في الدين الاسلامي ، قد طلبت من المبد لمنافع
 دنيوية وأخرية ، وليست لرؤية الله في الدنيا كما هو الهدف عند الصوفية
 " كما انها لا اعتبار لها الا بعد الايمان القائم على التمددين والاعتناع ، لا
 المشاهدة " (١)

والآن ومعد ان تبين لنا الفرق الشاسع بين طريق الاسلام ، وطريق الصوفية
 الى الله ، نريد ان نوضح معالم الطريق الصوفي بدرويه ومساكنه التي يسلكونها
 لتحقيق اهدافهم :-

(١) الزهد ::

هو المظهر العام للتصوف والرياسة الصوفية . وهناك تعريفات كثيرة للزهد
 تدور حول خلو الايدي من الملك وترك الدنيا والتعبير عن ملك انطوائى
 منقهر بعيد عن مشترك الحياة الاجتماعية . اى السهروب الطللى من هذه
 الحياة وترك الأمور على ما هي عليه لاعمل ، لا تدبير ، ولا مشاركة ، يقول
 ابو علي الدقاني : " الزهد ان تترك الدنيا كما هي لا تفعل أبني رباطاً
 أو امر مسجداً " (٢) .

بهذه الروح الرهبانية مضي الدوفية يرفعون الناس في الفقر ولم يفتنوا
 الى ان الزهد الرباني لم يكن الفضائل التي دعا اليها الاسلام — لان الاسلام
 دين اجتماعي ، والزهد الرباني مضي لروح الحياة الاجتماعية . ولكن
 الاسلام دعا الى نوع اخر من الزهد وصفه بآخر ، فدعا الى القصد والاعتدال
 وعدم الاسراف الى الحد الذي ينسى فيه الانسان آخرته ، دعا الى جمع المال
 وكس ما كان رزقاً حلالاً ولم يدع الى تحريم كس شيء . وكل من صادى الايمان
 يلتزم التحريم من اللذائذ غير المشروعة ، ولكن الزاهد يتحج من اللذائذ
 المشروعة وغير المشروعة .

ولهذا فالزهد المبرور هو تراعى لا ينح في الآخرة ، وإنما كلما يستم — بين

(١) ولاية الله والطريق اليها ص ١٤٤ .

(٢) عبد الله اليافعي : نشر المحامد الخالية . ص ١٤٢ تحقيق ابي اسيم عطوة عوض
 الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ هـ . قارن الرسالة القشيرية ص ٢٩٤

بالمبذ على طاعة الله فليس تركه من الزهد المشروع بل ترك الفضول التسمى
تشتغل عن طاعة الله ورسوله هو المشروع . (١)

فالرجل الذي يجود بدرهم ما يملك اقرب الى الزهد من الفقير السدى
يحف عن ديناره - ما لا يملك - ذلك لأن الاسلام دعا الى أن يطيب الانسان
نفسه بزيكها ، بأن يزهد في قسم من ماله للفقراء والمحتاجين " لأن الزهد
لا يدل على قوة النفس الا حين يتضمن معنى الحرمان ، والحرمان مما تملك أقسى
وأصعب مما تؤمل " (٢) قال تعالى : " آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا
مما جعلكم مستخلفين فيه " (٣)

أما الزهد عند الصوفية فهو ترك الدرهم والدينار وتحريم الامتلاك والادخار
والتجرد من الصنم والكسب والاعراض عن الزواج والطيبات من الزرق ، وفسوق
ذلك لزوم المشغلة للقضاء على حظ النفس .

وهذا المفهوم قال الصوفية بفكرتى الزهد والفقير ، وضرورتها في بداية
الطريق الصوفى الموصل الى الله - على حد زعمهم - . قال ابو عباس
النهارى : " الفقر بداية التصوف " (٤) وقال عبد القادر الجيلانى
" ما دام في قلب الانسان شهوة من شهوات الدنيا ولذة من لذاتها ، وطلب
راحة من راحتها ، سائر الاثماء ، من مأكول ، أو مشرب ، ولبوس وتكلم .
فليس يزاهد حقاً " . (٥)

ومضى الصوفية الى اكثر من هذا فأخذوا يدعون الناس الى الفقر
والحرى لكى يحرفون الله . وكان الفقر والحرى هما الموصلا الى معرفة الله
بدلاً من الكتاب والسنة . قال ابو يزيد البسطامى أنه وجد المعرفة بالله

(١) انظر : مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ص ٢٢٠ . قارن : نيلكمون : الصوفية
في الاسلام ص ٤٠ .

(٢) د . زكى مبارك : التصوف الاسائى في الأدب والأخلاق ج ١ ص ٣٠ .

(٣) سورة .

(٤) د . قاسم قينى : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٣٩٠ ترجمة صادر نشأت طبعة
سنة ١٩٧٠ .

(٥) عبد القادر الجيلانى : فتوح الغيب ص ١٢٣ طبعة منه ١٢٨٠ هـ .

" بيهطن جائج وبدن عار " (١) • وهذا القول مناف لتعاليم الاسلام بل ولأبسط قواعد المنطق السليم حيث ان ثقة الدين من ثقة البدن فلا يستطيع انسان ان يقوم بأعمال العبادات والطاعات على الوجه الأكمل ولا حتى النيام بتطلباته الاجتماعية ببدن عار ووطن جائج كما يدعون •

قال الرسول (ص) : من اصاب مجهد في رمضان فلم يفطر فمات فدخل النار •

وقال (ص) : (ان الله يحب ان يرى اثر نعمته على عبده) •
 وقال (ص) : (المؤمن القوى خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف) •

ولكن الصوفية • لم يرتضوا لأنفسهم هذا التشريع بل ارادوا ان يشرعوا ديناً جديداً لهم بطريقته واسلوبه الخاص • فحرموا على انفسهم ما أحل الله فأمتنعوا مثلاً عن أكل اللحوم والحلوى ونالوا : " أكل درهم من اللحم يقص القلب أربعين يوماً " وهذا القول لما صل في المذهب البrahmى حيث يمتنعون عن أكل اللحم ولا يرون ذبح الحيوان وهذا ليس من الاسلام في شيء • (٢) ولهذا نرى ان الصوفية قد اعتبروا تحريم الامتلاك والادخار وهذا وحرموا الطيبات من الطعام وسماوا ذلك ورعاً • مخالفين في ذلك أمر الله وهدى رسوله الكريم (ص) • قاله سبحانه اعلم بمصالح الأبدان • قال عز وجل : (أولم يروا انا خلقنا لهم مناعلت ايدينا انما هم لهما مالكون • وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يشربون ولهم فيها منافع وشارب افلا يشكرون) وقال تعالى : " ولا تمس نسيك من الدنيا " ولهذا ان منع النفس شهواتها عار بالبدن ومن أضر الأشياء على الشبان الميدين والمبتدئين في الطريق هو الجوع • (٣)

(٢) انظر : ولاية الله والطريق اليها ص ١٤٥ — ١٤٧ •

(٢) انظر : ولاية الله والطريق اليها ص ١٤٥ — ١٤٧ •

(٣) نفس المصدر السابق ص ١٤٧

فالجوع يقتل الحيوة ، ويعود الفرد على صفر النفس وموت العزيمة ،
وانحلال الشخصية ولا يمكن لرجل يكفى باكلة واحدة في الاسبوع ان يكون
من رجال الأعمال . اذا فالصوفية فتنوا المالم الاسلامي واضروا به ، حين
حببوا اليه النظم والجوع ولوعقل الصوفية ، ودرسوا الطبيعة الانسانية
حق الدرس لتشير موقفهم في فهم الفقر ، لو انهم عرفوا ان الفقير لا يصلح
لقيادة او الاسهام في النهضة الاجتماعية والسياسية والخلقية ، لا يقنوا ان
الفتنى صلاح ماقر في ايدي المصلحين . (١)

ولهذا نرى ان اسلوب الصوفية المتقدم في الزهد والفقر ، اسلوب لا يقسه
عقل ولا شرع ، بدليل ما رخصه في صريح القرآن والسنة . وخاصة اذا تدبرنا
القرآن الكريم من اوله لاخره فاننا لا نجد نقطة الزهد الا في موضع واحد
وقد جاءت في سورة يوسف عليه السلام . ولكنها جاءت بمعنى يختلف تماما عما
يقصد بالصوفية منها ، فقد جاءت في القرآن بمعنى عدم الرغبة من جانب
النافلة السيارة في ابتغاء يوسف عليه السلام في ملكيتهم في قوله تعالى :
" وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين " (٢) اي
من غير الواجبين في ابتائهم على ملكيتهم .

وكلمة ختامية ، نقول ان عقيدة الصوفية في ان الزهد طريق موصل
الى معرفة الله ، او الى مشاهدته ليست اصيلة ولا ثابتة . (٣)

(٢) الترهيب وترك الزواج :

نجد الكثير من الصوفية قد انحرفوا قليلا او كثيرا عن بعض التعاليم
الاسلامية الخاصة لبناء الحياة الاجتماعية السليمة على اسس علمية هادفة .
فقد رأينا قهلا قهلا انحرفوا الى الزهد الصوفي الداعية الى خلو الايدي من الاملاك
والانقطاع عن علائق الدنيا وهذا يؤدي الى نتيجة حتمية وهي عدم القدرة
على الزواج ونفقاته . فقالوا نهروا من الواقع — بالترهيب وترك الزواج بحجة

(١) د زكي مبارك : التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ج ٢ ص ١٨٠ ، ١٩٠ ، ١٩١ .

(٢) سورة يوسف : ٢٠ .

(٣) ولاية الله والطريق اليها ص ١٤١ .

أن التجرد من الأُزواج والأولاد أعون على الوقت للفقير وأجمع لهمسهم ،
والذ لحيشة ٠٠٠ وتبريرا لهذه الفكرة المنحرفة قالوا : " ان التزويج
انحطاط من الصزمة الى الرخص " . (١)

اننا لا نقرر هذا اتهاما منا للصوفية ولكننا نجد الكثير من اقوالهم
تعتبر بعض المبادئ الأساسية التي دعا اليها الاسلام وحض عليها ، آفات
تبعد الانسان عن الطريق الصوفي ذوالمنهج الصحيح كما يدعون ، كالتزويج
والتكسب وطلب العلم وكتابة الحديث . قال ابو بكر الدقاق : " آفة المريـد
ثلاثة اشياء : التزويج وكتابة الحديث والاسفار " . (٢) وقال الجنيد
سيد الدائفة — " أحب للمريد ان لا يشغل قلبه بثلاثة وآلا تغير حاله :
التكسب وطلب الحديث ، والتزويج " . (٣)

ولهذا نرى ان اغلب على الصوفية ان ينفروا من الزواج هربا من تكاليف
المعيشة ولا كما قال ذوالنون المصري : " لو كانت السماء من زجاج والارض من
نحاس ومصر كلها عيالى ، ما اهتمت لهم برزق " (٤) ثم نتيجة لتصورات
شيطانية خالصة هدفها ابعاد هذا الشخص عن تعاليم الاسلام والهدى النبوي
الشريف وهذا تماما ما حدث مع ابي عمران السمدى حين قال : كنت بمصر
في الجامع — الفلاني — فخطر بجلي التزويج وقوى عزمي عليه فخرج من القبلة
نور لم أر مثله ، فاذا بيد فيها نص من يافوته حمرا ، وشواكها من زمررد
أخضر ، مرصع بالؤلؤ ، واذا بهاتف يقول : هذه نحلها ، فكيف لـسـو
رايتها ؟
فذهب من قلبي شهوة النساء . (٥)

ونرى ان هذا الهاتف الذي كتف لقرينه بالابتعاد عن السنة النبوية

-
- (١) عبد الله ابيانص : نشر المحاسن الغالية ص ١٤٨ الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ هـ
قارن : ولاية الله والطريق اليها ص ١٥٠ • تليص بليبر ص ١٢٦ — ٣٣٠ •
(٢) نشر المحاسن الغالية ص ١٤٦
(٤) احمد بن عبيدة الحسنى : مصراع التوفيق الى حقائق التصوف ص ١٧ الطبعة
الأولى سنة ١٣٥٥ هـ •
(٥) نشر المحاسن الغالية ص ١٤٩ — ١٥٠ •

انما هو هاتف شيطاني محض يدل ان الاسلام دعا الى الزواج ونهى عن
 البخل والخصاء فلا يحل للمسلم ان يصر عن الزواج مع القدرة عليه بدعوى
 التبتل لله او التفرغ للصلاة والترهب والانقطاع عن الدنيا . قال الرسول
 (ص) : " ان الله عز وجل لم يبعثني بالرهبانية " (١) هذا
 وتدلح النبي (ص) في بعض اصحابه شيئا من النزوع الى هذه الرهبانية
 فأعلن (ص) ان هذا انحراف عن نهج الاسلام واعراض عن سنته (ص) ،
 وبذلك طارد الرسول (ص) تلك الافكار النصرانية من البيئة الاسلامية .
 فقال الرسول (ص) لعنك ابن وداعة : " يا عنكاف ، اياك امارة ؟ "
 قال : " لا . قال النبي (ص) : " فانت اذن من اخوان الشياطين
 ان كنت من رهبان النصارى فالحس بهم ، وان كنت منا ، فمن سنتنا النكاح . (٢)
 وعن انس بن مالك رضى الله عنه قال : جاء ثلاثة رهط الى بيوت ابي النبي
 (ص) يسألون عن عبادة النبي (ص) ، فلما أخبروا كأنهم تقالوها ، فقالوا
 وأين نحن من النبي (ص) قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، قال احدهم :
 أما أنا فاني أصلي الليل أبدا ، وقال : آخر أنا أصوم الدهر ولا أفطر
 وقال آخر : أنا اعتزل النساء فلا أتزوج أبدا . فجاء رسول الله (ص)
 فقال : انتم الذين قلتم كذا وكذا ، أما والله اني لأخشاكم لله وأتقاكم له ،
 لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد ، وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي
 فليس مني . (٣)

ومنا عليه نقول ان من اعرض عن الزواج وأثر المزلّة والترهب — كما
 نفس الصوفية — فهو بعيد عن نهج الاسلام وسنة الرسول الكريم (ص) .
 وهذا رسولنا (ص) يوجه نداء الى الشباب عامة يدعوهم فيه الى الزواج
 " يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، فإنه أغنى للبصر
 وأحصن للفرج " (٤)

(١) انظر : ولاية الله والطريق اليها ص ١٥١ قارن : د . يوسف القرضاوي ، الحلال
 والحرام في الاسلام ص ١٦٥ — ١٦٧ الطبعة الخامسة سنة ١٣٩٦ هـ ،
 انظر : صحيح البخاري المجلد ٣ ج ٧ ص ٥ .

(٢) انظر : د . زكي مبارك : التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ج ٢ ص ٢٠٩ ،
 تليق بابل ص ٣٢٩ ، د . يوسف القرضاوي : الحلال والحرام في الاسلام
 ص ١٦٦ — ١٦٧ الطبعة الخامسة سنة ١٣٩٦ هـ .

(٣) صحيح البخاري المجلد ٣ ج ٧ ص ٢ ، كتاب الشعب .

(٤) نفس المصدر المتقدم ص ٣ .

لهذا لا يلبس بالمسلم ان يمتنع عن الزواج مهما جاء بتبريرات لا اساس
لها من الصحة كالخشية من ضيق الرزق او ثقل المسؤولية على عاتقه ، بل
عليه ان يحاول ويسعى وينتظر فضل الله ومحوته التي وعد بها المتزوجين
الذين يرفعون في العفاف والاحسان ، قال تعالى : " وانكحوا الايامى
منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقرا " يفنهم الله من فضله " (١)
وقول الرسول (ص) : " ثلاثة حسن على الله عونهم : الناكح الذي يريد
المغاف ... " (٢)

ما تقدم نرى ان ابليس قد لبس على كثير من المتصوف فنصمهم من الزواج
بحجة التماثل بالتصبد حيث زين لهم الشيطان ان الزواج شاق فلا لهم
عن طاعة الله عز وجل ، ولكن هذا مخالف للشرع ، كيف لا وصاحب الشروع
يقول : " فمن سنتنا النكاح " . وأن الله سبحانه وتعالى قد من على
الخلد بتولده : (/ خلن لكم من انفسكم ازواجا لتكنوا اليها وجعل بينكم
مودة ورحمة) (٣)

(٣) السماع والفناء ::

لقد جعل الصوفية السماع والفناء من الطرق الموصلة الى حب الله
أو الى معرفته . ونا عليه فالمعرفة الصوفية ليست مستمدة من الدين او من
اي نوع آخر من انواع المعرفة البشرية . (٤)

هذا وقد انتم مؤلفو التصوف بالسماع ما يدل على ان السماع له الاعتبار
في سلوك الصوفية ، فمقدوا له ابوابا او كتابا خاصا ضمن بقية ابواب المؤلف
وكتبه كما فمن السراج والقشيرى والسهروردي البندادي . (٥)

(١) سورة النور : ٣٢

(٢) انظر : الحلال والحرام في الاسلام . د. محمد القرضاوي ص ١٦٧ .

(٣) الروم : ٢١ .

(٤) الصوفية في الاسلام . نيلسون ص ٧٩ . ترجمة نور الدين شريعة طبعة سنة ١٩٥١

(٥) ولاية الله والطريق اليها ص ١٥٢ .

ولم تكف تشمري رياضة السماع بين الصوفية حتى اختلفت اراؤهم فيها ،
فبعضهم يراها محدودة مشروعة ، بينما يراها الآخرون بدعة وتحريضا علميا
الرديلة . وقد وضع الهجويزي عدة تحذيرات للذين يحضرون مجالس السماع
” وهو يحترق ان الاجتماعات العامة التي يعقدها الدراويش ليست الا
فسادا خالصا “ (١) . فقد سئل بعض الصوفية عن المشايخ الذين
لقيمهم كيف كان يجدهم وقت السماع ؟ فقال : ” مثل قطع الفسمن
اذا وقع في وسطه الذئاب “ (٢)

هذا وقد قام الصوفية بالتدليس واللبس على الناس للتبرير على مشروعية
سماعهم — تماما كما ظهر لنا عند طاهر بن التايوسل ووضع الأحاديث الموضوعة
تبرير لذهابهم — فاستدلوا على شوعية سماعهم بقوله تعالى : (الذين
يستمعون القول فيتبعون أحسنه) (٣) وقد عقدنا فصلا تاما ” عن
سماع الصحابة رضی الله عنهم اثنا كلامنا عن طبيعة الاسلام وكيف
انهم كانوا كما قال فيهم القرآن الكريم : (اما السونون الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم زادتهم ايمانا) (٤)

فسماع الصحابة كان فيه من السكينة والوقار وحسن الاستماع ما يضاف
على مجلس الاستماع هيئة ووقارا ، وكانوا يستمعون للقرآن والحديث
اما سماع المتصوفة فلم يكن على شاكله سماع الصحابة ، فيندر سماعهم للقرآن
والحديث وكان اندر منه ان يتأثروا بسماعه حيث نشب حب السماع في قلوب
المتصوفة تأثروه على قراء القرآن ، ووقت قلوبهم عنده بما لا ترق للقرآن
فكان يوسف بن الحسين الرازي يقرأ القراءة ويسمعه فلا يحصل ان تراجد فسمع
يوما شخصا يقول :

رايتك تنى دأفا في قلوبتي ولو كنت ذا حزم لهدمت ما تبسني

(١) نيلكسون : الصوفية في الاسلام ص ٦٧ — ٦٨ ترجمة نور الدين شريفة .

(٢) ولاية الله والدارين اليها ص ١٥٢ .

(٣) سورة الزمر : ١٨ .

(٤) سورة الانفال : ٢ .

انما هو للحن والنعمة الموسيقية التي كان يختارها الموقع حسب
هو نفوس المستمعين وحسب ما يريه من نوع الاثارة (١) فليست هذه
طريقه الرسول (ص) ولا طريق الصحابة الذين كانوا اذا اجتمعوا وأرادوا
السماع قرأ واحد منهم القرآن والباقي ينصتون .

هذا هو سماع السوفية وفناً وهم الذي يحرك النفوس ويبحثها على الهوى
والغزير والمجون الذي يحرك الساكن ويبحث الكامن بحيث يخرج صاحبه
عن حد الاعتدال ويغير العقل فاذا صفى هذا الانسان يرقص ويتواجد
فانه تبد عليه حالات الطرب كما يقولون . ومن ثم يفعل ما يستقبحه في حال
صحته من غيره وسلم . انه لم يكن للأوائل ما حدثه الاً واخر من الدفء
والشبابية والشخصي الرقيق فان هذه الأشياء تثير دغائين الهوى الكامنة
في النفوس وتزعج . فيحسب الجاهل هذا الانزعاج مطلقاً بالآخرة وهيئات .

وليتهم قالوا ان هذا مباح من اللهو فنستريح اليه وانما يظنونه قبيحة
وسمون الطرب المخرج عن حد العقل وجداً وربما اوجد الطرب ما لا يحصل
من تزيين الثياب والتخبط وغيرها من المظاهر التي تظهر عليهم وكل هذا
بمعزل عن طريق السلف .

وغير غاف ان هذا السلوك ضلال عن الجادة فلا ينبغي للانسان
ان يفالط نفسه . وانما الوجد الصحيح وجد القلب عند سماع القرآن
والعظة حينئذ يثور من الباطن خوف من الوعيد وتدم على التفريط وجميع
هذه الحركات الباطنة توجب سكون الظاهر . لا القفز والتصفيق والصياح .

ولم يرض علينا القرآن والحديث حتى نحتاج في احضار القلوب الى باب
الله تعالى ان نذكر سلى ولىلى وسعدى . قال أغلب من هذه الأحوال
وتلك الأصما . امالة القلوب الى المهورى الدنيوى ومن اراد أن يأخذ
منها للآخرة كمثل من قال : انا انظر الى الأمور المستحسن لا تنجس
من صنعة القادر . ولكنه قد اخطأ الطريق تماماً لأن مثل هذا النظر يكدر
طريق الفكر ويشغل عنه فلذلك تمنعه ونقول له : انظر الى علا مكدوفيه

كقوله تعالى : (أولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها) (١)
ومن قال : انه لا يؤثر عندي مات يؤثر عند غيري من انجذاب الطبع الى
السهوى كان مدعيا لما يخالف الجبل فلا ياله تعالى دعواه .
يلتفت

ولهذا نرى ان السماع والفناء من اكبر ما تطرق به ابليس الى فساد
القلوب وغريبه غلغا لا يحصون من العلماء والزهاد فضلا عن الحوام حتى ادعوا
حضور القلب مع الله عند سماع الاغاني الدخيلة وظنوا ان ما اوجبه السماع
من طريق القلوب وانزعاجها وجد يتعلم بالآخره واذا اردنا ان نعرف الحن
فلنرجع الى القرن الاول ، ونسأل : هل فصل رسول الله (ص) شيئا
من ذلك واصحابه ؟

ثم لننظر ايضا الى اقوال الصحبين وذابيههم وفقهاء هذه الامة كمالك
والشافعي وابن حنبل وابي حنيفة (٢)

هذا ونقدم الآن ادلة من القرآن والسنة على كراهية الفناء وبطلانها
فاما الاستدلال من القرآن فبثلاث آيات • الآية الاولى : قوله تعالى :
(ومن النامس من يشتري له والحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم) (٣)
واما مثل عبد الله بن مسعود عن قوله تعالى في هذه الآية انكره فقال :
هو والله الفناء .

والآية الثانية قوله تعالى (وانتم سامدون) (٤) • قال ابن عباس :
هو الفناء بالحسيرة سيد لنا : اى غنى لنا •

والآية الثالثة : قوله تعالى : (واستغفر من استطعت منهم بموتك) (٥)

(١) ن : ٦

(٢) انظر : الامام احمد بن محمد المقدسي (ت سنة ٧٤٢ هـ) مختصر منهج
القاصدين ص ١٤٢ - ١٤٤ الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٤ هـ • المكتب الاسلامي •

(٣) سورة لقمان : ٦ •

(٤) سورة النجم : ٦١ •

(٥) سورة الاسراء : ٦٤ •

قال مجاهد : الفناء والمزمار •

١١ السنة : فقد روى القرطبي حديثا عن أبي امامة • (وما من رجل يرفع صوته بالفناء الا بعث الله عليه شيطانين احدهما على هذا المنكسب فلا يزالان يضربان بأرجلهما حتى يكون هو الذي يسكت) • (١)

وانذا كان هذا هو سماع الصوفية وفناءهم فكيف يكون طريقا الى حسب الله او الى معرفته كما يزعمون ؟ اننا نراهم قد قالوا بهذا نتيجة انحرافهم وقلوبهم في العبادات واضفوا اسم القسوب على هذه العبادات وهو فساد الواقع ليست الاغبياء للشيطان لا للرحمن (٢) ، بدليل ما تقدم من القرآن والسنة •

فينا عليه يتكنا انقول بأن السماع والفناء عند الصوفية انما هما حادثان في الملة الاسلامية بحيث ان عن تعاليم الاسلام وهديه ، وبهذا ، لا يمكن ان يكونا طريقا الى الله كما يزعمون لأن الطريق الى الله واضحة المعالم : كتاب الله وسنة رسوله (ص) • بدليل ان سماع المكا والتصدية (٣) هو سماع المشركين الذي ذكره الله تعالى في قوله : (وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية) فأخبر الله تعالى عن المشركين انهم كانوا يتفقدون التصديق باليه ، والتصويت قربة ودينا ولم يكن النبي (ص) وأصحابه يجتمعون على مثل هذا السماع ولا حضوره قط ومن قال ان النبي (ص) حضر ذلك فقد كذب عليه باثباتي اصل المعرفة بحديثه وسنته •

في الجملة قد علم بالاضطرار من دين الاسلام ان النبي (ص) لم يشروع لمصالح امته وعبادهم وزهادهم ان يجتمعوا على استماع الأبيات المذمومة مع ضرب باللائف او ضرب بالقنيب او الدف كالم بيع لأحد ان يشرح هـ هـ من متابعتهم واجتماع ما جاء به من الكتاب والحكمة لا في باطن الأمر ولا في ظاهره لا لعام ولا لخاص (٤)

(١) انظر تفسير القرطبي ص ١٣٥ المجلد ٦ وكذلك ٥١٢٢ - ٥١٢٤ ص ٥١٢٢ المصدر (كتاب الشعب) قارن : تلبس ابيهم ص ٢٥٨ - ٢٤٦ حيث روى ابن انجوز ما دلل من الكتاب والسنة على كراهية الفناء والمنع منه •

(٢) ولاية الله والنظر في ايها ص ١٥ قارن : الامام محمد بن محمد القدسي : مختصر منهاج القاصدين ص ١٤٢ •

(٤) انظر : ابن تيمية : جمعة الرسائل الكبرى ٢ ص ٢٩٩ - ٣٠٢ مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٥٨ - ٥٨ •

القصدية : هي التصديق بالأيدي وانمكا : مثل الصفيير ونحوه •

(٤) الخلوة والمزلة :

وهما من الرياضات المحيية للصوفي يتتعد فيهما عن الحياة والمجتمع
قيل للفضيل بن عياض : ان ابنك يقول : وددت انى فى مكان ارى الناس
ولا يروننى .

فقال : يا ويح ابنى ، أفلا اتمها فقال : لا اراهم ولا يروننى (١) .
ويقول : داود الطائى ناصحا : " فر من الناس فرارك من السبع فما خالط
الناس احد الا نعى الصهد " (٢) .

وهنا عليه ينظر الصوفية الى الخلوة والمزلة على انها من المجاهدات
الحقيقية التى عن شأنها ان تهين " السالك " لأخوان الجدد والفناء والمصرف
لانها فى رأيهم تبدل الخصال المذمومة والاتصاف بالكمال الخلقى فى
اسمى صوره . (٣) .

فاهتم الصوفية بالخلوة احتما بالغا وعقدوا لها الفصول فى امهات
كتبهم ونالوا بها غرورية للسيد فى ابتداء أمره لأنها فى اعتبارهم فى مقدمة
الطرق الموصلة الى الله . وفى هذا قال ذو النون المصرى : " لى
أر شيئا ابحث على الاخلاص من الخلوة " (٤) وقال بعضهم فى هذا المعنى :

كن من جميع الخلق مستوحشا من سوى تمر الى الحسن

وانا نظرننا الى حقيقة الخلوة التى يقول بها الصوفية نجد انها تمثل اتجاها
سلبيا خالصا نحو الحياة ونحو الناس . ودليلنا على هذا القول هو قول الجنيد
- سيد الطائفة - حيث يقول : " من أراد ان يسلم له دينه ويستريح به
فليمتز الناس " (٥) . وقيل له مرة : من أين استفدت هذا ؟ فاجاب : من

(١) د . زكى مبارك : التصوف الاسلامى فى الأدب والأخلاق ص ٢٢٣ ج ١ اب ١٩٣٨ : الأولى .

(٢) د . ابراهيم بسيموني : نساء التصوف الاسلامى ص ١٥٧ طبعة ١٩٦٩ دار المعارف
بمصر .

(٣) د . ابراهيم لال : ولاية الله والطريق اليها ص ١٥٧ .

(٤) الرسالة القشيرية ص ٢٧٤ طبعة سنة ١٣٦٧ هـ .

(٥) نفس المصدر ص ٢٧٥ .

فقال : من جلوسى بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة وأوماً السى
درجة فى داره (١) . وقال أبو بكر الرازى : مفسراً وموضحاً هدف الصوفية
من خلوتهم وفى نفس الوقت موضحاً لنا بلا لبس أو تشكيك مدى انحسار
الصوفية عن الصراط المستقيم ، إذ قال : " وجدت خير الدنيا والآخرة
فى الخلوة والقلّة وشوهدتها فى الكثرة والاختلاط " (٢) . وإننا نرى
فى هذا القول الذى قبله مناقضة صريحة بل ومعد عن تعاليم الإسلام
وهديه ، بل وعن أبسط قواعد المنطق السليم .

هكذا سار الصوفية فى طريقهم إلى الله فاثروا الميزة والانقطاع عن
الخلق فبدلاً من أن ينفذوا قول الله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون
إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) (٣) . وقول الرسول
(ص) : (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ،
فإن لم يستطع فبقلبه ، وهذا أضيق الإيمان) . وبدلاً من أن يقبلوا
على مجالس العلم والحلم ويتفقهوا فى أمور دينهم ودنياهم ، بدلاً من
هذا كله ، لجأوا إلى الخلوة والميزة تاركين الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر بل وتاركين الأرض والأهل غير عابئين بهم ومصيرهم ولا يشغلون
أنفسهم فى خلواتهم بتلاوة القرآن أو تدبر معانيه ومداينة كتب الحديث
وما جرى فى هذا الباب ، بل نجدهم لا يكفون فى خلواتهم عن تزيين أسم
الله (الله ، الله) علماً بأن الذكر بالاسم المفرد ، مظهر ومضمرا
بدعة فى الشرع ، وخطأ فى القول واللغة فإن الاسم المجرى ليس هو كلاً
لا إيماناً ولا كفراً (٤) .

فسلوكهم فى هذه الخلوات سلوك ضيال بل ركبوها عثر الشيطان
فخرجوا بها عن الدين ، فبدلاً من أن توصلهم إلى الله أوصلتهم إلى

(١) الرسالة القشيرية ص ١٧

(٢) نفس المصدر ص ٢٧٣ .

(٣) سورة آل عمران : ١٠٤ .

(٤) قارن : ولاية الله والطريق إليها ص ١٦٢ . نيكسون : الصوفية فى الإسلام
ص ٥١ — ٥٢ .

الشيطان لأنها في ذاتها طريقة غير مشروعة بل مخالفة للأسلام وهدى به
فالإسلام جاء بكل ما يحتاجه الإنسان من التدين ، فمن اعتصم بالكتاب
والسنة فقد نجا ومن عصا وانحرف فقد هلك ، ولهذا نرى أن الصوفية
قد انحرفوا قليلا أو كثيرا عن الكتاب والسنة وذلك لاعتقادهم الزائف
بأن هذه الخلوة انما هي الطريق الوحيد الموصلة الى محبة الله والى
مصرفته تاركين ددى الاسلام وتحاليمه ، متلمحين بكشفهم في خلواتهم
انتظارا لسماع نداء الحق ومشاهدة جلال الربوبية — كما حدث مع ابي
خامد النيزالى في خلوته في منارة بومش — ومن اين للنزالي وفيه الدليل
اليقينى بأن هذا الندى يسمى نداء الحق ؟ وأن الذى يشاهده جلال
الربوبية ؟ وما يؤمنه وغيره ان يكون ما يجده من الوساوس والخيالات
الفاسدة ؟ (١) .

وسعدنى الله العظيم القائل بحق مثل هذا ولا ومن سار على طريقتهم :
(ان يتحصن الا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى) (٢)
وقوله تعالى : (ولو علم الله فيهم خيرا لاسمهم) (٣) فقد فسدت
فطرتهم فلم يفهموا ولو فهموا لم يحملوا فنفى عنهم عحة القوة العملية وصحة
القوة العملية . (٤)

ويكتفى في رد هذه الخلوة والمزلة ما يحكيه ابو امامة قال : **خرجت اليها**
مع رسول الله (ص) للجهاد فمر رجل يغفار فيه شئ من ما فحدث
نفسه ان يقيم في ذلك الغار ويصيب ما حوله من البقل ويتغلى عن الدنيا
وتذكر ذلك للنبي (ص) فقال له (ص) : (انى لم ابعث باليهودية
ولا النصرانية ولكنى بعثت بالحنيفية السمحة وأندى نفس محمد بن عبد الله
لشدوة أو راحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها ولما قام أحدكم في العف
خير من عيشه بدين سنة) (٥)

-
- (١) انظر ولاية الله والدين إليها ص ١٦ - ١٦٦ .
(٢) سورة النجم : ٢٣ .
(٣) سورة الانفال : ٢٣ .
(٤) انظر : ابن تيمية : الايمان ص ٢٣ الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ المكتب الاسلامى .
(٥) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٩٣ - ٩٤ قارن ولاية الله والطريق
إليها ص ١٦٧ .

هذه هي معالم من طريق الصوفية الى الله ، رأينا فيها كل ما يجافى
الاسلام ويضطدم مع الفاية التي وضعها الله سبحانه وتعالى من عبادة تسببهم
وهي ان يكونوا في الدرجة التي يحبهم الله فيها ، او في موضع استحقاقهم
لحبه سبحانه وتعالى . (١)

(٥) فايتهم من كل ما تقدم ::

لقد وقفنا قبل قليل على اهم المعالم الرئيسية للطريق الصوفى
الموصل الى الله كما يدعون ولكن الامر لم يقف عند هذا الحد بل اخذوا يرون
في تلك السبل المتقدمة الاعداد لحياة روحية واسعة ، وهذا اخذوا ينتقلون
تدريجيا من الناحية العملية التعبدية المتصوف الى الناحية النظرية
الفلسفية فيه واصبحوا ينظرون الى ان الفاية القصوى من الطريق الصوفى
هو المعرفة بالله ، وكأنهم لم يجدوا في كتاب الله وسنة رسوله ما يهدون
اليه . وزعموا ان الطريق الى ذلك انما يكون اولاً بانقطاع علائق الدنيا
بالكلية وتفريغ القلب منها ونقطة الهمة عن الاهل والى والولد
ومن العلم . . . لا يفرق فكرة - في خلوته وعزله - بقراءة قرآن ولا
بالاعمال في تفسير ولا يكتب حديث ولا حتى النظر والتفكر في ملكوت السموات
والارض كما امر الله ، . . . ولا يزال هذا الانسان جالسا في خلوته
تائلا بلسانها لله ، الله على الدوام . وكأنه لا يطلب منه إقامة الفرائض
التي فرض الله - وعند ذلك تلمع لوايح الحق في قلبه اى يحصل له من الكشف
والشاهدة لموصلان الى المعرفة اليقينية او العلم اللدنى الذى ينكشف
فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب لأنه يأخذ هذه العلوم من الله
مباشرة وبلا واسطة وان ما ينطقون اليه من محارف في كشفهم لم يكن نتوءة
الدراسة والتفكير بل راجع الى الكشف الصوفى كما يدعون وفي هذا
المعنى يقول ابن عربى : " ان علومنا ونجومنا ليست من طرق من

الفكر وإنما هي من الفيض الالهي . (١)

فإذا تدبرنا هذه الأشياء التي يطلبونها من الإنسان في خلوصه نجدوها على النقيض تماماً ما يدعوا إليها السلام من قراء القرآن والتفكير في أمور الدين وكذلك الاعتناء بالأهل والولد هذا بالإضافة إلى أنهم في خلواتهم يذهبون إلى حد القول بإسقاط التكليف الشرعية كلها والاقتصر على ذكر مبتدع وهو ترديد لفظ الجلالة فقط ، علماً بأن الذكر بالاسم المفرد (الله) مضمراً أو مظهراً ليس من الإسلام في شيء .

ومن جهة ثانية يذهب المتصوفة إلى القول بأن الطريق الموصول إلى هذه المعرفة اليقينية أو العلم اللدني إنما هو بالبصيرة أو القلب وليس العقل بمناييسه واستدلالاته ذلك لأن القلب في نظرهم — مرة مستعدة لأن ينجلي فيها حقيقة الحق في الأموكلها . (٢)

وهذا القول مخالف لما أخبرنا به الله في القرآن الكريم حيث أن الله سبحانه وتعالى قد أكرم الإنسان بالعقل ومن فضل على سائر مخلوقاته ولهذا فالمعقل أعلى مآلدي الإنسان وأنزل الله القرآن وحث رسول الله محمداً (ص) بالإسلام ليخاطب عقل الإنسان أكثر من مخاطبته وجدانه ويرشده إلى ما يصلحه ويصلح له وقد جاءت آيات القرآن مخاطبة هذا العقل . قال تعالى : (وما يذكر إلا أوطى الآليات) . (٣) أي ذوو العقول . وقال سبحانه : (أن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الآليات) . (٤) وفيها ، بل كانت الحقيقة

(١) انظر : عبد الوهاب الشعراني : الكبريت الأحمر ج ٢ ص ٥ على هامش اليواقيت والجواهر ج ١ طبعة ١٣٧٨ هـ الزحيا ج ٣ ص ١٩ " المكتبة التجارية الكبرى بدون تاريخ " أبو نصر الفارابي : أراء أهل المدينة المنورة ص ٨٥ ، ٨٦ تحقيق د . البير ص ١٠٠ نادر الطبعة الأولى ١٩٥٩ . المطبعة الكاثوليكية بيروت . الفتوحات العظمى ج ١ ص ١٤٥ ، ١٤٦ ، ٢٧٢ التصوف الاسامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٢ — ١٣٣ طبعة سنة ١٣٩٥ هـ .

(٢) الفتوحات المكية ج ٣ ص ٣٥٠ دار صادر بيروت (بدون تاريخ) .

(٣) البقرة : ٢٦٩ .

(٤) آل عمران : ١٩٠ .

الاسلامية نفسها خاضعة للمقل ، وقد رسم الاسلام سياسة للتعليم قايتها اعداد المقل بالافكار الصحيحة والآراء السديدة من عقائد واحكام وحديث على طلب العلم والتزود بالمعرفة وقد حرص الاسلام على تجنب المقل عزالى الضلال ومضات الانحراف وفوض ضوابط غاية فى الاحكام وامر المسلم ان يتعلمها ويتقيد بها .

اما المتصوفة فهم على النقيض من موقف الاسلام هذا فهم فى خلوتهم عزلتهم متلهين بكشفهم المزعوم للحصول على العلم اللدنى الذى يأخذونه عن الله مباشرة ، وهذا نراه لا يردون على علماء الشريعة " لأن الدليل والكشف يحتم على اصحابه باتباع ماظهر لهم وشاهدوه " (١) ومن هنا ظهرت فكرة سمو الولاة على النبوة وعدوا الى تسمية الاولياء بانبياء الاولياء بن وحملوا النبوة تابعة للولاية ، وانها لا تأخذ ما تأخذ من العلم الا من مشكاة الولاية . (٢)

وهذا نرى ان تطرف المتصوفة بالعلم اللدنى ادى بهم الى القول فى حدوث ميثاقية تتصل بالكون وباللله وصلتهم انفسهم بالله ، فظهرت لديهم النظريات المنحرفة عن هدى الاسلام وتعاليمه كوحدة الوجود والهلون والاتحاد والحقيقة المحمدية ووحدة الايمان . وكان هذا نتيجة حتمية لتطرفهم فى الفناء وتأثرهم بنظرية الفيض التى جعلتهم يعتقدون نسباً بينهم وبين الله سبحانه وتعالى - واصبحوا يرون انفسهم فى مقام من يأخذ من الله مباشرة وهذا صار لهم رأى خاص فى علماء الشريعة حيث انهم - فى نظرهم - معجوبون عن العلم الصحيح لانهم يأخذون علومهم من الكتب ومن أفواه الرجال . بل ذهبوا الى حد المخالاة الشديدة فى هذا العلم اللدنى باعتباره انه الطريق الوحيد الموصل الى الايمان ومن لم يرب هذا العلم فليس من الممكن ان يؤمن ايمان المعارفين . ولكن هذا رأى مغالف تماما لما اغبرنا به القرآن الكريم عن ايمان الناس عن طريق معجزات الرسل عليهم الصلاة والسلام .

(١) انظر : الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥١ ، التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١٢٥
(٢) قصص الحكم (شرح القاضى) ص ٣٤ و ١٦٧ ، ١٦٨ طبعة ١٣٢١ هـ .
التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١٩٦ .

ومن هنا نستطيع ان نقرر ان التصوف في هذه الفكرة وما سبقها
يرمون بالمقل والتنزيل جاحليا وهما عماد الدين الاسلامي

اما بالنسبة الى صلة الكون بالله ، فقد ابتعد الصوفية في هذه
الفكرة عن حقيقة التوحيد الاسلامية البسيطة التي تقضى بأن الله
منفصل تماما عن العالم منزه عن سائر مخلوقاته وان النسبة بين الله
والعالم هي النسبة بين الخالق والمخلوق (وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدني) (١)

ولكن الصوفية نراهم يقولون بفكرة الحقيقة المحمدية كحقيقة كونية
ميتافيزيقية وكصورة من نظرية النفي حيث تأتي التحيينات الجزئية بمبدأ
التحيينات الكلية فقالوا بأن الحقيقة المحمدية هي مبدأ خلق العالم
وأصله اي هي المبدأ التي قامت عليها قصة الوجود . (٢)

وتدفعوا الكثرة في هذا الوجود على اساس انها صور ومجا ن تجلئ
فيها الصفات الالهية التي هي عين الذات ، اي ان الوجود واحد
مهما تعددت صورته واشكاله فالكون مع الله يشكلان حقيقة واحدة بالذات
اي في ذات الله سبحانه كثيرة بالاضافات التي هي الكون في اشكائه وصورة
ومخلوقاته المتعددة ولكنها في الواقع ليست الا ذاتا واحدة ولكن الله
تراعى في هذه الاشكال والصور عن باب تعدد الصورة الواحدة في عدة
اراي . (٣) ونا عليه فقد قالوا : " وثبت عند المحققين انه ما فسى
الوجود الا الله " . (٤)

(١) الذاريات : ٥٦ .

(٢) عبد الكريم الجيلي : الانسان الكامل ج ١ ص ١٩٣ طبعة ١٣٨٣ هـ - فصوص الحكم
ص ٤ طبعة ١٣٢١ هـ .

الابريز للدماغ ص ٤٤٤ - ٤٤٦ تأليف احمد بن المبارك الطبعة الاولى ١٣٨٠ هـ

(٣) قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٠٣ ، د . عبد القادر محمود :
الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٥٠٧ الطبعة الاولى ١٩٦٦ . التصوف الثورة الروحية
في الاسلام ص ٢٢٤ .

د . عبد الرحمن بدوي شطحات الصوفية ص ١٦ الطبعة الثانية ١٩٧٦ وكالة المطبوعات
الكويت .

(٤) فصوص الحكم (شرح القاشاني) ص ٩٣ - ١٠١ الفتوحات المكية ج ١ ص ١٣ الحياة الروحية
في الاسلام ص ١٤٥ التصوف الثورة الروحية في الاسلام ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، التصوف الاسلامي
بين الدين والفلسفة ص ٢٠٣ .

وهذا القول أدى بهم إلى القول بوحدة الأديان فالجميع في نظرهم
يعبدون هذا الإله الواحد المتجلى في صورهم وبالتالي صور جميع
المعبودات أي أن للحق في كل معبود وجهها لا يعبد المعبود إلا من
أجله وهذا نراه لا يفرقون بين دين وآخر حتى الوثنية منها وبعبارة
الكواكيب (١) وفي هذا ابتعاد صريح عن الإسلام وتعاليمه بل وعن
الغاية التي جاء من أجلها الإسلام وهي عبادة الله وحده لا شريك له
(وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) (٢)

وهذا الدين قد حددته الشريعة عز وجل : (أن الدين
عند الله الإسلام) (٣)

ومنا على كل ما سبق نقول لمثل هؤلاء الذين استسلموا لأحوال الأعداء
وخرجوا عن جادة الصواب ، أنه يجب نفى التسوية بين الخلق والحسن
وأنه لا يجوز لأحد مهما وصل في تجربته الصوفية المزعومة أن يتكلم بشئ
يتعارض مع عقيدة التوحيد الإسلامية ومهما يكن من القول فإنه يجب
أن يلاحظ دائما ضرورة التمسك بعقيدة التوحيد الإسلامية التامة
تقني بالرب رب وأن المبدع ، وسيبقى هناك دائما الله
والمؤمنان وإن العلاقة الوحيدة بين الله من ناحية، والكون والإنسان
من ناحية أخرى هي العلاقة بين الخالق والمخلوق ولا غير (٤)

ولهذا يجب أن يكون الكتاب والسنة الميزان لكل عمل وقول - فإن
كان موافقا قبلناه ، وإن لم يكن موافقا ضربناه عرض الحائط . وإن اتبع

(١) الإنسان الكامل ج ٢ ص ٧٤ - ٨١ ، القصص ص ٥٥ الفتوحات ج ١ ص ١٨٨ :
نيلسون الصوفية في الإسلام ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٢) سورة البينة : ٥ .

(٣) عمران : ١٩ .

(٤) سوفيتسح لنا مفهوم النظريات المنحرفة وحقيقتها في الفصول اللاحقة من هذا
الرسالة أن شاء الله .

الرسول (ص) في جميع أمم مظهر الظاهرة والباطنة بتمثنا عن الوقوع في المحارم والشبهات * * " ولو كان احديا تيه من الله مالا يحتاج الى عرضه على الكتاب والسنة ، لكان مستغنيا عن الرسول (ص) نسى بعض دينه وهذا من اقوال المارقين الذين يظنون ان من الناس من يكون مع الرسول كالخضر مع موسى حين قال هذا فهو كافر " (١)

فالكل لا يجب ان يكون بالعلم والقسط ، فمن تكلم في الدين بغير علم دخل في قوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) (٢)

وصدق الله التائل : (ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ، ومنهم من حقت عليه الضلالة) (٣)

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٤٣

(٢) الاسراء ٣٦

(٣) النمل ٣٦

”الباب الثاني”
النشأة التاريخية للتصوف الإسلامي

الفصل الأول : المواصل التي أدت الى نشأة الزهد عند المسلمين

ان دراسة التصوف دراسة علمية موضوعية وتاريخية ، هي التي تمهينا على كشف المصادر الاسلامية وغير الاسلامية التي اعانته على ظهوره .
ولتحقيق هذا الهدف ، نريد أن يستعرض هنا وفي من التفصيل الدوافع الرئيسية التي دفعت المسلمين الى الزهد والعزلة عن المجتمع ، الأمر الذي أدى لظهور التصوف فيما بعد .

ونرى أن هناك عالمين مهتمين في ذلك :

- أ - المواصل الخارجية - غير الاسلامية - التي كان لها أثر واضح في ظهور حركة التصوف عند المسلمين .
- ب - المواصل الداخلية - التي يمكن أن نعتبرها أنها الدوافع العقائدية النابعة من التعاليم الدينية الاسلامية .

١ - المواصل الخارجية :

نرى أن هناك عالمين من المواصل الخارجية أثرا في ظهور حركة الزهد وبالتالي حركة التصوف عند المسلمين وهما :

- أ - ان الزهد كان موجودا قبل الاسلام في كل دين وكل ملّة ، ومن المعلوم أن العصر الجاهلي عصر سابق على الاسلام ، يميز فيه أصحاب الملل المختلفة من يهود ونصارى وثنيين ، وقد أثر كل منهما في الآخر تأثيرا واضحا بحكم التجاور والاحتكاك . وكان هناك عدد من الرجال رفضوا الوثنية الجاهلية وابتعدوا عنها ، وأخذوا يبحثون عن دين نظري يروي ظمأهم مثل ورقة بين نوفل ، وقس بن ساعدة وأمين بن الصلت وغيرهم من الحنفا ، وان كنا لا نرى شمة أي علاقة بين الزهد وبين البحث عن التوحيد كما فعل هؤلاء الحنفا ، إلا أن مثل هؤلاء قد بدأوا بإصلاح نفوسهم ، فملكوا مسلكا صوفيا بحثا من رياضة ومجاهدة نفس وترهب (١) تماما كما يفعل الصوفية سواء بسواء .

مما تقدم نستطيع القول بأن ظاهرة الزهد لدى المسلمين لها أصل في العصر الجاهلي ، حيث أن البذرة الاولى لتلك الظاهرة كانت موجودة هناك ، فانتقلت

(١) انظر : د . إبراهيم يسوي : نشأة المصنوع - الا - لاس من ٤٣ - ٥١ طبعه ١٩٦٩

تلك البذرة مع من يحملها و دخل الاسلام • وإذا كان الاسلام قد حث على الزهد ، لكن لا بالمفهوم ولا بنفس الأسلوب الذي سلكه أولئك السهابيون مسن كافة المسئوليات الاجتماعية •

وما يجعلنا نذهب هذا المذهب ، ما يرويه الدكتور محمد مصطفى حلمي أن يقول : " أن فون كريم يرى أن التصوف الاسلامي وبعض الأقوال المأثورة من الصوفية أنها ثمرات تمت ونضجت في بلاد العرب تحت تأثير جاهلي ، حيث كان كثير من العرب الجاهليين نصارى • وكان كثير من هؤلاء النصاري المسيحيين ورهبانا " (١) وهذا يظهر الاثر الواضح لنظام الرهبنة المسيحية في نشأة الزهد عند المسلمين ومن هنا • يمتدح أن للمصر الجاهلي دخلا في نشأة الزهد

ب - المذاهب والثقافات الأجنبية :

سنتناول بحث هذا الموضوع بالتفصيل - أن شاء الله عند كلامنا عيسى المصادر غير الاسلامية المؤثرة في نشأة التصوف الاسلامي • ولكننا أردنا هنا أن نملي فكرة مبسطة عن أثر هذه العوامل في نشأة الزهد والتصوف في البيئة الاسلامية • ليصبح القارى على بيينة واضحة من أن لهذه الحركة - الزهد والتصرف - بذورا ورواسب متخلقة في العقلية الاسلامية • وقد أثمرت هذه البذور وتلك الرواسب الانحلال والضعف والهروب من الحياة في نفوس من لم يصرفوا طبيعة الاسلام العملية •

من المعلوم حقا • أن الاسلام جاء بدعوته الجامعة للبشرية • وقام الجيش الاسلامي الفاتح بنشر الدعوة الاسلامية وتعاليمها بين سكان الاقاليم المفتوحة فدخل الاسلام عناصر مختلفة من الشعوب • وأظلت راية الاسلام ربوع الهند والسند وفارس وبلاد ما وراء النهر وغيرها • فامتزجت الحضارات • وتداخلت الثقافات وتماهلت الشعوب •

وبما أن مؤرخي التصوف وعلماء الدين المقارن وفلاسفة الاديان ، أثبتوا أن التصوف ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين • اذا سلك المعتقدون له طريق المجاهدة الروحية ، ان • فبما من الارتباط بين الشعبية والتصوف في وحدة

(١) د • محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الاسلام ص ٤٤ طبعة ١٩٤٥

الغاية و تضافر الوسائل * فهناك تشابه بين التصوف الهندي و التصوف المسيحي و التصوف الاسلامي و تشابه كذلك المقامات و الاحوال عند هؤلاء الصوفية ... مع اختلاف في تعداد هذه المقامات و في اسلوب المجاهدة لانه يكتسب بلون الدين الذي يعتنقه الصوفي * (١)

ففي الهند نشأ التصوف في أحضان طائفة محرومة من فقراء الهنود ، و نشأ مذهب " اليوجا " في بلاد الهند ، و كان من ثمرات دعوته الصوفية انصراف الناس عن العمل النافع لانشغالهم بالخيال و تعلقهم به .. و قد اثر التصوف الهندي في العقليّة الفارسية و سادت تعاليمه في تلك البلاد حيث قام مذهب يعرف بالمائوية يدعو الى الزهد في الحياة .

و أننا نجد الصوفية المسلمين يسلكون نفس الطريق الذي سلكه فقراء الهنود و أصحاب المذهب المائوي ، في الرياضة الجسمية و العقلية تحت عنوان مجاهدة النفس و يتبعون نفس الاساليب و الوسائل التي تحقق لهم مرتبة الفناء المطلق (٢).

و مما ساعد على نشأة الزهد و التصوف في البيئة الاسلامية حركة النقيل و الترجمة ، حيث ترجمت الكتب الكثيرة عن اليونانية و الهندية و الفارسية و غيرها الى العربية ما أدى الى تسرب بعض الافكار الاجنبية في الاوساط العربية الاسلامية . و كان من نتيجة اختلاط العرب بغيرهم من الشعوب التي دخلت الاسلام ان تأثر المسلمون بحضارات تلك الامم و تقاليدها و افكارها ، الا أن تأثرهم بالفلسفة اليونانية كان أكثر من ذلك . و بقدر ما تأثر الفلاسفة المسلمون بأرسطو تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون و افلوطين . و يمكننا القول بأن نشوء فكرة الزهد و قيام حركة التصوف في البيئة الاسلامية خارج البلاد العربية يرجعان الى الفكرة المائوية و الفلسفة اليونانية " ذلك ان الغريق المشرقي المشرقي معتقبي المذهب المائوي الصوفي أخذوا يعملون — بعد أن فتح العرب بلاد الاعاجم — على هدم السلطان العربي ، عن طريق التضليل في عقيدة التوحيد الاسلامية و سقائهم المائوية الباطلة " (٣).

و من بين تلك الحقائق المدسوسة الدعوة الى الزهد و التصوف و الفلسو

(١) هـ . محمد علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢٢٣ — ٢٢٥ طبعة ١٩٧٠ م .

(٢) قارن : سميج شاطف الزين : الصوفية في نظر الاسلام ص ١٥ ، ١٧ ، ٢٦ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٧٠ ، طبعة ١٩٦٩ . دار الكتاب اللبناني / بيروت .

(٣) السيد ابو القزويني : المدخل الى التصوف الاسلامي ص ٥١ . الدار القومية للطباعة و النشر (بدون تاريخ) قارن الصوفية في نظر الاسلام ص ٥٠ — ٥٣ .

ففيها غلوا فاحشا بقصد اشغال المسلمين وابعادهم عن مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع الاسلامي .
 وفعلوا كان لهم ما أرادوا ، حيث ظهر لنا هذا واضحا اثنا كلامنا عن طبيعة التصوف من حيث العزلة والفلو في العبادات والمجاهدات غلوا ابعدهم عن أبسط قواعد الاسلام وتعاليمه . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى كان لاعداء الاسلام ايضا ما أرادوا فأبعدوا المسلمين عن مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية فاستولوا لاعداء علي مقاليد الامور ، فضاعت الاندلس وغيرها من البلاد الاسلامية المفتوححة .

٢ - الموامل الداخلية :

ويمكن اعتبارها أهم الدوافع انمقائدية التي دفعت المسلمين الى الزهد ، وترجع الى دافعين رئيسيين هما :

أ - النصوص القرآنية والاحاديث النبوية .

ب - الاحداث والفتن التي حدثت على الساحة العربية الاسلامية .

واننا وددنا أن نتطرق لهذه الموامل ، حتى نظهر للمتصوفة أنفسهم ومن تماثلهم من الدوافع والباحثين في التصوف ، تناقضهم الصريح مع النصوص الدينية في مسلكهم الصوفي ، حيث اتخذوا من الآيات والاحاديث الدالة على الزهد الاسلامي انصافا فريضة لهم في سلوكهم نحو الزهد بمعناه الصوفي . هذا وقد ظهرت لنا بوضوح فكرة الزهد في الاسلام - في فصل سابق من هذه الرسالة - وتبين ان هذا المفهوم هو مخالف تماما لمفهوم الزهد بمعناه الصوفي (١).

١ - النصوص القرآنية والاحاديث النبوية .

١ - التصوف القرآني :

القرآن الكريم دستور عام ارساه سبحانه وتعالى على رسوله الأمين لينقذ البشرية من أدران انجاس الدنيا البغيضة ، فأبان لهم الطريق ، وحدد النماذج ، وأمرهم بالطاعة والتقوى والتمسك بالتحاليم الدينية (وأن هذا صراط مستقيم فأتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) (٢).

(١) انظر ص ١٠٧ من هذه الرسالة

(٢) البقرة : ١٥٣

ولهذا ليس لطبيعة الآيات القرآنية دخل أبداً في ظهور التصوف إلا لتصوف الرسول (ص) وأصحابه الذين تلقوا القرآن أول ما نزل . بدليل أن كلمة الزهد لم ترد في القرآن الكريم إلا في موضع واحد في سورة يوسف عليه السلام حينما وضعه اخوته في بئر ليمدوه عن أبيهم ، وجاء ركب من الناس (وشروه بشمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين ^(١)) والمعنى أنهم كانوا من غير الراغبين فيه بدليل أنهم ياعونه بفمن قليل ^(٢) .

أي أن كلمة الزهد وردت في القرآن الكريم بمعنى عدم الرغبة ، وإذا كان الصوفية يأخذون بحس هذا المعنى ، أي عدم الرغبة في الدنيا ونعيمها ، بل وعدم الرغبة والعناية في الأهل والوطن ، فهم بهذا مخالفون للنصوص الدينية الداعية إلى العمل والاكتساب .

والتصم بخير الدنيا ونعيمها : قاله سبحانه وتعالى قد جعل الإنسان خليفة في الأرض ، وخلق له الدين ليصلح أمر دينه ودنياه ، وأمره بمعبادة الأرض والتصم بخيراتها (هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في ميادينها وكلوا من رزقه واليه النشور) ^(٣) وقال تعالى : (كلوا من طيبات ما رزقناكم) ^(٤)

وفي الوقت نفسه أخبرنا الله سبحانه وتعالى بأن دار الآخرة خير من الدار الدنيا (وللآخرة خير منكم من الأولى) ^(٥) . ولذا نرى آيات قرآنية كثيرة تحقر من شأن الدنيا بالنسبة إلى الآخرة ، ومثان ما بين دار الفناء ودار البقاء . فلا يلزم للإنسان أن يمتسك بالدنيا على حساب الآخرة بل بمن المفروض أن تكون هذه الحياة الدنيا مزرعة للآخرة (وتزودوا فإن خير الزاد التقوى) وقال تعالى : (وأنشوب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا) المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا ^(٦)

-
- (١) يوسف ٣٢ : انظر ص . من هذه الرسالة
(٢) انظر : تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن المجلد الرابع ص ٣٢٨٦
(كلمة المصنف)
(٣) الملك : ١٥
(٤) طه : ٨١
(٥) الضحى : ٤
(٦) الكهف : ٤٥

فإذا تدبرنا هذه الآية الكريمة وجدنا فيها من المبادئ السامية والدالة على أن ليس لطبيعة الآيات القرآنية دخل ابتدائي يظهر التصوف وتكون ردا صريحا على كل من أرجع التصوف إلى أصول إسلامية يحته ، فالعال والبنون زينة الحياة الدنيا ، وفي نفس الوقت أمرنا سبحانه أن نعمل وتأخذ بالأسباب (ولا تنسج نصيبك من الدنيا) (١) ولكن الله سبحانه وتعالى قد حدد لنا المعالم ورسم لنا الطريق فقال : (وأجمع فيما أنزلنا لك الله الدار الآخرة) (٢) والعال والبنون بمن أنانا الله ولهذا ينبغي الرعاية التامة لحقوق الله ، وحقوق الأهل والولد وحقبة الناس لنول رض الله والفرح بالجنة في الدار الآخرة :

الأمر أولئك الزهاد الأوائل السابقين من الحياة بل ومن الأهل والولد والوطن ، قد اتخذوا من الآيات الحثية على عدم التمسك بالدنيا مطية لهم لله للهروب من الحياة . ولم يظنوا به أو أنهم تعمدوا إلى عدم الإخذ بتمسكهم الآيات الأخرى التي تأمرنا بالعمل والاكتساب ولهذا كان زهدهم هروبا من المسؤولية ، وهروبا من واقع الحياة الاجتماعية التي تتطلب أن يكون الفرد فيها عنصرا مفيدا لمجتمعه أمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر . ومن هذا المطلب نذهب بعض الباحثين في التصوف إلى إرجاعه إلى أصول إسلامية يحته بل ومتحمسون له ، وكأنهم نظروا إلى الآيات القرآنية من منظار واحد ، ولم ينظروا إلى المفاهيم والمبادئ الإسلامية العامة بمنظار شامل ، مثلهم في ذلك كمثل من يقرأ (ويمل للمصلون) ولم يكمل الآية (الذين هم عن صلاتهم ساهون) .

ب - الأحاديث النبوية الشريفة :

وكذلك نجد في الأحاديث النبوية الشريفة ما وجدناه في القرآن الكريم من دعوة إلى الزهد ، وعدم التمسك بالدنيا تمسكا يطمى على الأعمال الحسنة المؤدية إلى نيل الآخرة ولكننا نقرر هنا ما قررناه من قبل ، أنه ليس لطبيعة الأحاديث النبوية دخل ابتدائي يظهر التصوف والا لتصوف الرسول (ص) قائل هذه الأحاديث .

فالرسول (ص) كمن خلقه القرآن ، بحسه سبحانه وتعالى لهذه أية الناس (وإدمايا إلى الله بانه وسراجا منيرا) (٣) . فلا غرو أن يكون هذا النبي الكريم قدس دوة

(١) القصص : ٧٧

(٢) القصص : ٧٧

(٣) الأحزاب : ٤٦

صالحة في أعماله وأقواله وأحواله لمن يسير على نهجه فأتسمت حياته (ص) بالاعتدال ويريد للانسان أن يعمل لدنياه كأنه يعيش أبداً أو أن يعمل لأخترته كأنه يموت غداً • فنرى أن الرسول (ص) وصحابته الكرام قد عزفوا عن الدنيا وزخرفها مفضلين عليها الآخرة كما هداهم الله • مشغولين بحماية رسالة الاسلام ونشروعها بين الانام مهتدين نواهم لا يدعون الاسباب أبداً في شؤهم ونهم الحياتية العامة • واننا لا نقصد بعزوفهم عن الدنيا تركها بالكلية • بل كان لدى الكثير من الصحابة المال الكثير • ولكنه مال في أيديهم ينفق في سبيل الله • لا في قلوبهم كما آل الامر اليه فيما بعد • ولم نسمع قط من الرسول (ص) أنه أمر أحد صحابته بتزكيت ماله وهجر الدنيا والاهل والوطن بل انه كان يأمر بالمعسر والاكسب وضرورة الرعاية بالاهل والولد (خيركم خيركم لاهله) وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان رسول الله (ص) قال : (ان الدنيا حلوة خضرة • وأن الله مستخلفكم فيها • فينظر كيف تعملون • فاتقوا الدنيا واتقوا النساء (١)) •

ونلمس من هذا الحديث دعوة الى العمل والاكسب بالطرق المشروعة • حيث أن الله سبحانه قد استخلفنا في هذه الارض • وأمرنا باستغلالها وبالكيفية التي أمر • فلا يجذبنا تعيم الدنيا وزخرفها ويمدنا عن الغاية التي من أجلها خلق هذا الانسان وهي عبادة الله عبادة خالصة لا تشوبها شائبة • وتقوية الدين على أداها • هذه العبادة بالاستغلال والاستفادة من محتويات الكون • وقال الرسول (ص) : (ازهد في الدنيا يحبك الله • وازهد فيما عند الناس يحبك الناس) (٢) •

ومن هنا نرى ان الاسلام يحث على الزهد في هذه الحياة الدنيوية وانقاذها فيها • أعني أن لا يشغل الانسان نفسه بالتلهي بملذات الدنيا بحيث تشغله عن أداها الفروض والواجبات وفي نفس الوقت يجب على الانسان ان يقتنع بما رزقه الله • فلا يطمع الى ما في الخير ويحاول الاستيلاء عليه بالسرقة غير المشروعة • وعند هذا يأمن الناس بعضهم بعضاً فتسود المحبة والانسانية

(١) تاريخ الطبرستان ٢٠٦

(٢) تاريخ الطبرستان ٢٠٦

بينهم كما قال الرسول (ص) ازهد فيما عند الناس يحبك الناس) .
 اذا ربطنا هذه الناحية ، بناحية أخرى هامة وهى الأحداث والفتن التى
 حدثت فى المجتمع الاسلامى ، نرى الاسباب والدوافع التى دفعت بعضا من
 المسلمين الذين لم يتمتعوا الاسلام بعبادته وقيمته بعد فى نفوسهم الى الزهد
 والعزلة ، ولكننا ايضا نقول أنه لا يلزم من ذلك كله سواء التصوف الدينية
 أو الأحداث والفتن ظهور التصوف أو أن يكون زهد المسلمين كزهد المتصوفين
 أو مقدمة له .

ب - الأحداث والفتن التى حدثت فى المجتمع الاسلامى :

١- كان المسلمون فى المصير الاسلامى الاول يحبون حياة البادية البسيطة ،
 وما لبثت أن امتدت الفتوحات الاسلامية ، ودخلت أم كثيرة فى الاسلام
 وبدأت الثقافات والحضارات ، وعم الرخاء ، وتهاوت اسباب الترف والرفاهية
 وأقبل الناس عليها بشغف . مما دفع بنفر من أتباع المؤمنين المتعبدين
 المحافظين على التسلك بالتماليم الدينية ، وعدم الانجراف وراء الملذات
 الدنيوية ، كان ذلك دافعا لهم الى الفرار بدينهم خوفا من أن تزيغ
 عقيدتهم ، وأصبحوا يحبون تلك الحياة البسيطة التى كان يحياها
 سلفهم الصالح وهذا غلوا العزلة والزهد لئلا يشتروا الدنيا بالآخرة (١)
 وإذا كنا نوافق هؤلاء النساك والعباد بعدم الانجراف وراء الملذات
 الدنيوية ، لأن هذا هو ما أمرنا الله به ورسوله ، ولكننا لا نوافقهم ومن تعصب
 لهم من المولفين والباحثين فى التصوف بالفرار من واقع الحياة الاجتماعية
 واللجوء الى الكهوف والمغارات بحجة العزلة والزهد والتبتل الى الله
 تاركين اهل والولاء بلا راع ، بل وتاركين فريضة الامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر .

٢- ومن بين تلك الأحداث والفتن التى حدثت فى المجتمع الاسلامى ، والتى كان
 لها اثر فى نشوء الزهد والعزلة لدى الزهاد الأوائل هى تلك الاضطرابات
 والفتن والحروب الداخلية الطاحنة التى بدأت بمقتل عثمان بن عفان
 عنه . ثم معارك على بن أبى طالب مع مخالفه المجتمعين تحت لواء عائشة

بنت أبي بكر وزوج الرسول (ص) • ثم ما حدث بين علي و معاوية • وبين
علي و الخوارج في النهروان • ثم الحروب بين معاوية واولاد علي رضي
الله عنه • كل هذه الحوادث قد أثرت في نفوس المتدينين الحقيقيين
من المسلمين • بحيث تركت في نفوسهم أثرا عميقا متشائما دعاهم الى ترك
المتحاربين وعدم مشاركتهم في حروبهم • وفروا بدینهم حفاظا عليه •

هذا ولذا كنا نوافق اولئك الزهاد على أن مثل هذه الحوادث المؤلمة •
قد تؤثر في النفوس بسبب النزاع والقتال بين الاخوة • الا اننا لا نوافقهم
على الفرار والهروب من الحياة والمجتمع • فلا نذر لهم في ذلك لان الله
سبحانه و تعالى قد أمرنا بالاصلاح بين الاطراف المتنازعة • ولم يأمرنا
سبحانه و تعالى أن نتركهم يتنازعون ونحن في الكهوف والمفارات •

قال تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهم • فإن
بغت احدا على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي • الى امر الله) (١)

وفي هذا النص القرآني الواضح أمران :

- ١ • الاصلاح بين الطوائف المتحاربة •
- ٢ • قتال الفئة الباغية •

ولم يلزم في هذا النص اطلاقا دعوة الى ترك المتحاربين وشأ نهم كما
فعل الزهاد الاوائل • لهذا • فموقفهم هذا مخالف تماما لهذا النص
القرآني •

وبنا • على كل ما تقدم نستطيع أن نجزم القول بأن ليس لطبيعة الايمان
القرآنية والاحاديث النبوية دخل ابدا في ظهور الزهد و بالتالي ظهور
التصوف في البيئة الاسلامية •

ومن هنا نستطيع أن نقرر بأن التصوف شيء • حادث في الملة الاسلامية
• ولا يمكن ارجاعه البتة الى اصول اسلامية بحته كما ذهب الى ذلك
بعض الباحثين والمؤلفين في التصوف •

الفصل الثاني : بد * ظهور التسمية الاصطلاحية للتصوف ومصدرها

١ - بد * ظهور التسمية الاصطلاحية

جاء الرسول (ص) ليدعو الناس الى عبادة الله وحده لا شريك له ، فأقسم به نفر من أتباع المسلمين ، وكان لهم اليد الطولى في تدبير الشؤون العامة للمسلمين وكانوا يسمون بالصحابة ، ان لا فضيلة ولا شرف فوق صحبة الرسول (ص) .

وفي العصر الثاني من المصور الإسلامية بقي من صحب الصحابة بالتابعين ورأوا ان ذلك أمر في غاية يمكن أن يسمون بها ، ثم قيل لمن جاء بعدهم أتباع التابعين ، ويقول ابن الجوزي أيضا : * كانت النسبة في زمن رسول الله (ص) اليه الأيمان والألحاح ، فيقال مسلم ومولاني ، ثم حدث اسم زاهد وعابد * (١)

ولهذا يرى أن كلمة تصوف وإطلاقها على أناس محددين لم تكن في زمن رسول الله (ص) ولا في زمن صحابته الكرام ، وقد أجمع مؤرخو التصوف في القديم والحديث أن اسم التصوف وإطلاقه على نفر معين لم يشتهر إلا في نهاية القرن الثاني الهجري تقريبا ، حيث أن أوثق المصادر الصوفية تظهر لنا على أن أول من أطلق عليه اسم الصوفي هو أبو هاشم الكوفي المتوفى ١٥٠ هـ . (٢)

ويؤيد هذا القول ما ذهب اليه القشيري في رسالته حيث يروي لنا أن اسم التصوف قد اشتهر قبل المائتين من الهجرة يقول * ثم اختلفت الناس وتباينت المواقف - بعد اتباع التابعين - فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والمعباد ، ثم ظهرت البدع وحصل التداخي بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا ، فانفرد خواص أهل السنة الراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة بأسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبيل المائتين من الهجرة * (٣)

(١) ابن الجوزي : تلبيس إبليس ص ١٨١ . تحقيق خير الدين علي د . أبي العربي : بيروت

الإمام المصهرودي : عوارف المعارف ص ٦٦ / ملحة ، أحيا علوم الدين المجلد ٥

(٢) د . محمد مصافي حلي : الحيلة الروحية في الإسلام ص ٨٥ - ٨٦ طبعة ١٩٤٥

د . إبراهيم بسيوني : نشأة التصوف الإسلامي ص ١١١ طبعة ١٩٦٩

(٣) الرسالة القشيرية ص ٧ - ٨ طبعة ١٣٦٧ هـ . قارن : عوارف المعارف ص ٦٦ . التصوف

الثورة الروحية في الإسلام د . أبو العلا عفيفي ص ٢٨ .

ابن الزيات : التشويق الى رجال التصوف ص ٥ نشر أدولف فور / الرباط

وكان التصوف عند هؤلاء رياضة النفس ومجاهدة الطبع برده من الاخلاق الرذيلة ، وحمله على الاخلاق الجميلة من الزهد والحلم والصبر الى غير ذلك من الخصال الحسنة التي تكسب المدائح في الدنيا والثواب في الآخرة (١)

هذا ، وقد ظهرت أسماء مختلفة لطوائف الزهاد والمجاهدين في مختلف البلاد ، ففي الشام أطلق لفظ الفقراء على الزهاد والمتعبدين لأن الفقر كائن في ماهية التصوف وهو اساسه وبه قوامه (٢) وأطلقت عليهم الشام ايضا اسم الجوعمة نسبة الى الجوع الياسي من الفقر الشديد . وكانت طائفة منهم في خراسان يأتون الى الكهوف والمغارات ، فاستمهم بكفته نسبة الى اليكف وهو المغارة (٣) وذلك لان خلاصهم من الحياة وهروبهم منها الى الكهوف والمغارات .

٢ - مصدر كلمتي تصوف وصوفي

اختلف الباحثون قدما وحديثا في أصل كلمتي تصوف وصوفي ، وذهبوا الى عدة افتراضات وآراء ، وسوف نعرض بعد قليل ، أهم هذه الافتراضات والآراء ، حتى نتبين من أن نقرر رأينا الأخير في مصدر كلمتي تصوف وصوفي .

ونحن اذا دققنا النظر تحليليا واستدلالاتنا ومقارنة نجد أن كلمة تصوف نفس نفسها دليل غربة التصوف عن الاسلام ، بدليل أن معظم الباحثين في التصوف قد يسموا وحديثا ذهبوا الى أن كلمتي تصوف وصوفي من الكلمات المستحدثة في اللغة الاسلامية حيث أن أول مدرسة عرفت في التصوف الاسلامي ظهرت في مدينتي البصرة والكوفة . وقد كانت الكوفة آرامية الثقافة متأثرة بالثقافات المانوية التي ظهرت واضحة في تصوف الكوفيين في مسألة الحب الالهي ، بينما كانت البصرة هندية الثقافة ، وقد ظهر أثر هذه الثقافة في تصوفها في ناحيته الصلوية .

وبهذا نرى أن التصوف في ماهيته واسلوبه متأثر بموجرات غير اسلامية ولمسح مظاهر هذا التأثير في المظاهر العامة للتصوف ، بل وحتى في نفس كلمتي تصوف

(١) تلبس ابلحس ص ١٨٣

(٢) اللع للطوس ص ٤٦ تحقيق د . عبد الحليم محمود ، دار الفكر ، بيروت طبع سنة ١٣٨٠ . د . ابوالاعين بيهقي نشأة التصوف الاسلامي ص ١١٢ طبع سنة ١٩٦٩ .

عوارف المعارف ص ٦٢ التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٨٤

(٣) عوارف المعارف ص ٦٦

(٤) انظر : مقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ١٠٦٣ تحقيق د . علي عبد الواحد هادي الطبعة الاولى ١٣٧٩ هـ التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٦ . الثورة الووحية في الاسلام د . غنيمي ص ٢٧ . عباس محمود العقاد : الفلاسفة القرآنية ص ١٥٠ (دار الاسلام بالقاهرة) بدون تاريخ

وصوفي ، بحيث أن كلمة تصوف لقب منقول تصوريا من لغة غير عربية * وهذا نستدل على أن التسمية خالصة في المجتمع الاسلامي * وهذا يكون التصوف في لفظه غريبا عن الاسلام واللغة العربية . (١)

وبعد هذه المقدمة التي تبين لنا فيها أن التصوف في لفظه غريب عن اللغة العربية ، وفي معناه واسلوبه وماهيته غريب عن الاسلام * نعوض الآن أهم الآراء والافتراضات التي حاول مؤلفو التصوف بها ارجاع تلك الكلمة الى مصدرها ومحاولة اشتقاقها من عدة مظاهر وادعاءات صوفية خالصة مثل الصفا والتشبه بأهل الصفه وغير ذلك * ونجد أن أكثر الباحثين والصوفية يشقونها - كما يقول نيكلسون - " تفسير عابثين لقواعد التعريف والاشتقاق " (٢)

١- فمن قائل أن الظاهر في هذا الاسم أنه لقب انه لا يشهد له اشتقاق من جهة العربية ولا قياس (٣)

٢- ومن قائل أنها مشتقة من الصوف :-

قال به ابو نعيم في حلية الأولياء وفيه (٤) * ويرى ابن خلدون أن النسبة الى الصوف أقرب النصب للاشتقاق اللغوي يقول : " الاظهر أن الاشتقاق من الصوف * وهم (؟) الصوفية) في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف " (٥) و يقول صاحب " معراج المشوق الى حقائق التصوف " والنسبة الى الصوف

(١) انظر : د . محمد صادق المرجون : التصوف في الاسلام منابعه وأطواره ص ٦٣ ، ٧٣ الطبعة الاخيرة ١٩٦٧م . د . ابو العلا عفيفي : الثورة الروحانية في الاسلام ص ٢٩

(٢) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ٣

(٣) الرسالة القشيرية ص ١٢٦ . الحياة الروحانية في الاسلام ص ٥٨ طبعة ١٩٤٥م .

(٤) ابو نعيم الاصبهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٢٠ - ٢١ الطبعة الثانية ١٩٦٢ دار الكتاب العربي بيروت .

(٥) مقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ٦٣ تحقيق د . علي عبد الواحد وافي . قارن ابن عطاء الله السكندري لطائف المنن ص ١٤٥ طبعة ١٣٩٢ . اللوح ص ١٠٤ . احمد الرفاعي : البرهان المؤيد ص ٢٤ طبعة ١٣٢٢ هـ عبد الله اليافعي : نورا لحامس النالية ص ٣٩٨ - ٣٩٩ تحقيق ابراهيم عطوة عوض الطبعة الاولى ١٣٨١ هـ . معراج المشوق الى حقائق التصوف ص ٥ . زكي مبارك : التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ص ٥٢ . د . محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ص ٣٣٧ الطبعة الثانية ١٣٩٦ هـ

اليق لغة و اظهر نسبة * (١) يقال تصوف اذا لبس الصوف و تقمص اذا لبس التميمص — وما يؤيد ما ذهب اليه ابن خلدون ما يرويه لنا ابن تيمية عن الشيخ الاصبهاني في قوله : * وقد روى ابو الشيخ الاصبهاني باسناده عن محمد بن سيرين أنه بلغه أن قوما يفضلون لباس الصوف فقال : أن قوما يتخيرون الصوف يقولون أنهم متعبون بالسيح ابن مريم وهدى نبينا أحب الينا ، وكان النبي (ص) يلبس القطن * (٢)

وما يؤيد تشبه الصوفية برهبان النصارى من حيث الملبس هو ما يرويه لنا نيكلسون من أن تولد له قد بين بين في مقال نشر ١٨٩٤م أن كلمة تصوف مشتقة من الصوف ، و أنها كانت في الاصل موضوعة لزياد المسلمين الذين تشبهوا برهبان النصارى * (٣)

مما تقدم ، نستطيع أن نرى أن هناك شبه اجماع على أن التصوف مشتق من الصوف بناء على اللبسة الظاهرة للمتصوفة ، ونحن من جانبنا نرى : —
١ — أن الاشتقاق من الصوف مستقيم من الناحية اللغوية ، لا لبس فيه ولا تحريف فنقول صوف : صولسى ،

ب — و أما اشتقاقها من اللبسة الظاهرة ، فكون القوم قد اختصوا بلبس الصوف فهذا قول تحوم حوله الشبهات ، ذلك لأن اللباس مهما كان نوعه لا يعبر عن مدى صلاحية و تقوى لابس ، لأن التقوى بالقلب لا بالمظاهر .

٣ — و من قائل بأن التصوف مشتق من الصفة ، استنادا الى ما ينطوى عليه التصوف من معنى الاتصاف بالصفات المحمودة ، و ترك الصفات المذمومة

(١) احمد بن عجيبة الحسنى : معراج النشوف الى حقائق التصوف ص ٥ نشر محمد ابن احمد التلمساني الطبعة الاولى ١٣٥٥ هـ طبعة الاعتدال بد مشفق قارن : الامم السلام السهروردي : عوارف المعارف ص ٦٤ — ٦٥

(٢) ابن تيمية : الصوفية والفقراء ص ١٠ تحقيق محمد عبد الله السمان طبعة ١٩٦٠ قارن : د . ابراهيم هنزل : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٦ ، احمد الرفاعي : البرهان المؤيد ص ٢٤ . د . محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ١ — ٢ طبعة ١٩٧٠ .

د . زكي مبارك : التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ص ٦١ . د . محمد صادق المرجون : التصوف في الاسلام طبعة والمؤلف ص ٦٣ طبعة ١٩٦٧م .

(٣) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ٣ — ٤ ترجمة نور الدين شريعة طبعة ١٩٥٩ .

فيقولون " أن التصوف مشتق من الصفة لانه انصاف بالكلمات " (١)
ولكننا نقول أن التحول من الصفات المذمومة الى الصفات المحمودة انما
يكون بالتسك بالكتاب والسنة • ولا يكون ابدا بالمظاهر والادعاءات التي
ظهرت لدى الكثير من المتصوفة في سلوكهم ومظاهرهم وهم يحسبون انهم
يحسنون صنعا بذلك ، بل حسن الصنيع انما يكون بالاقتداء برسولنا (ص)
الذي كان خلقه القرآن ، فلا يجوز لأحد أن يذهب الى حد المبالاة في
العبادات أو الى حد الادعاء والظهور بمظهر الولاية وهو على غير حقيقتها ،
و من جهة ثانية ، أنه لا يمكن بأي حال من الاحوال انصاف التصوف
بالكلمات ، كيف لا ؟ وقد ظهرت لنا حقيقة التصوف في سلوكه ورياضته
ومجاهداته ومفاداته الشارحة في العبادات والاذكار البتيدة ، مما أخرجه
ذلك الى جو غير اسلامي • هذا بالإضافة الى أنه تبين لنا قبل قليل ،
أن التصوف في ماهيته ومقوماته ، بل وفي لفظه ايضا غريب عن الاسلام
ومن قائل أن التصوف منسوب الى صوفة القفاللبنها • وصوفة القفا هي خصلة
من الشعر على القفا • والذين قالوا بهذه النسبة يقولون : " أن التصوف
نسب الى الصوفة لأنه مع الله كالصوفة المطروحة لا تدبير له " (٢) .
الا ان هذا القياس بعيد من جهة القياس اللفوي •

٥ — ومن قائل أن التصوف نسبة الى صوفة وكث الفوث بن مر • وسمى الفوث
بن مر صوفة لأنه ما كان يعيش لأمه ولد ، فنذرت أن عاشر لملقن بن أمية صوفة
ولتجملنه ربيط الكعبة ، ففعلت • فقيل له صوفه ولولد • من بعد • ولقد

(١) مراجع التشوف الى حقائق التصوف ص ٥ الطبعة الاولى ١٣٥٥ هـ •
الحياة الروحية في الاسلام ص ٨٦ — ٨٨ طبعة ١٩٤٥ •

(١) انظر :
أبو نعيم الاصبهاني ، حلية الأولياء ج ١ ص ١٨ — ٢٥ طبعة ٢٧ في الطبعة الثانية
أحمد بن عبيد بن الحسين : ايقاظ السامع في بيان الحكم ص ٢ — ٣ دفر •
المعرفة بيروت •

ذكر هذه النسبة عدد من الباحثين في التصوف (١).

وإذا كان الصوفية نسبوا أنفسهم إلى صوفة ولد الفوت بن مر لمشابهتهم
إياه في الانقطاع إلى الله كما يزعمون * إلا أن هذا الانتساب لا يجوز من
الناحية الشرعية * فلا يجوز لمسلم أبدا أن ينتسب في عبادته أو سلوكه إلى
إنسان في الجاهلية * لأن الرسول (ص) جاء برسالة الإسلام لتكون آخر
الرسالات الدينية للعالم أجمع * فلا دياناة ولا عقائد إلا دين الإسلام *
ومن ناحية ثانية * نحن معشر المسلمين لا يجوز لنا مطلقا التشبه بأعمال
المشركين * وحتى نقرب هذه الفكرة إلى الأذهان * نقول نحن معشر
المسلمين لا يجوز لنا أن نتعبد حتى بعمل رسولنا (ص) قبل البعثة مالم
يشعره بعد البعثة بدليل أنه (ص) كان يتعبد في غار حراء قبل البعثة
ولم يشرع ذلك بعد البعثة * حتى ولم يعد إلى مثل ذلك السلوك * ومن
هنا وجب علينا أن لا نمزج في خلواتنا * لأن ذلك لم يشهد به على
زمن رسول (ص) ولا زمن صحابته الكرام لأن الإسلام دين علم وعمل *

٦ -

ومن قائل أن كلمة تصوف منسوبة إلى سوفيا اليونانية * وه نقول *
ذلك لأن كلمة تصوف في حد ذاتها من الكلمات المستحدثة أو الدخيلة
في اللغة العربية * بل هي - كما ذكرنا آنفا - لقب منقول تعريفا من
لفه غير عربية (٢) وخاصة إذا عرفنا حالة الاتصال والامتزاج بين الحضارات
المختلفة في العصور الإسلامية الأولى وأقبال المسلمين على ترجمة الكتب
القديمة وخاصة التراث اليوناني القديم (٣).

ومن جهة ثانية * فأننا إذا ذهبنا إلى تأمل المعنى العام للسذ
تحمله كل من كلمتي تصوف * وسوفيا * فنجد أن معنى كلمة سوفيا الحكمة
وأن السوفية هم الحكماء * هذا وقد ظهر من خلال دراستنا السابقة
أن التصوف أطلق على أسلوب جماعة (هم الصوفية) يمارسون أرباعا خاصة

(١) أحمد الرفاعي : البرهان المؤيد ج ٢٤ * تلبس ابليس ج ١٨٢
د * قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ص ٦٠-٦١ ترجمه صادقي نشأت طبعه ١٩٧٠
د * زكي مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ص ٥ الطبعه الأولى ١٩٣٨

(٢) انظر ص ٨٨ من هذه الرسالة (بداية الصفحة) *

(٣) انظر : التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣١-٣٢ *

قارن : عباس محمود العقاد : الفلسفة القرآنية (دار الإسلام بالقاهرة) ص ١٥٠

من الرياضة والمجاهدة الروحية في سبيل الحصول على العلم اللدنسي
ويند هبون الى القول بأن صاحب هذا العلم ، انما هو أعلى عالم بالله
وهذا القول قريب جدا من المعنى الذي تحمله كلمة سوفيا اليونانية
وأن السوفية هم الحكماء * وقد قال بهذا ايضا فون هامر من المستشرقين (١) .

وما يؤيد ما ذهبنا اليه من رد كلمة تصوف الى سوفيا اليونانية هو
ما ذهب اليه بعض الباحثين الأوربيين من رد كلمة تصوف الى الكلمة الاغريقية
(سوفوس) بمعنى (ثيو سوفى) أو (ثيوسوفيا) (٢) ، فإذا اعتبرنا أنه ليس
من المعقول أن يشتق لفظ عربى من آخر غير عربى الا اذا كان موافقا له نفس
المعنى ، نقول أن كلمة صوفى بمعناها عند الصوفية هي نفس كلمة ثيوسوفيا
اليونانية بمعناها عند حكماء اليونان ، ونجد في الوقت نفسه أن الأسلوب
واحد عند كليهما في سبيل الحصول على ما يريد انبه *

والآن نريد ان نناقش المفهوم العام لكلمة ثيوسوفيا اليونانية ، لنرى
مدى مطابقتها بل وتوافقها مع المفهوم العام لكلمة تصوف * فكلمة ثيوسوفيا
كانت تطلق في القديم على جماعة من اليونان لهم طقوس معينة في عباداتهم
وعزلتهم ورياضاتهم ومجاهداتهم الخاصة بهم - تماما كما هو الحال عند
الصوفية المسلمين - حتى عرفوا باسم الثيوسوفيين وكانوا يهدفون من
ورا ، لطقوسهم تلك اكتساب الحكمة الالهية من الله مباشرة وبلا واسطة
وهذا هو نفس الهدف المباهر للصوفى في طريقة الصوفى كما رأينا من قبل
وهو حصوله على العلم اللدنسى في حالة كشفه والذي يأخذه من الله مباشرة
وبلا واسطة ، حتى وصل بهم الشرور الى حد القول بسمو مرتبة الولاية
على مرتبة النبوة *

من خلال ما تقدم ، نستطيع ان نلاحظ - موضح - توافق
الواسطة والنهاية عند كل من الصوفية المسلمين والنيو صوفيين اليونان * ونرى
هذا المعنى يقول نيكلسون : " ولقد يقال أن الرياضة الصوفية جميعها
تلتقى في النهاية عند نقطة واحدة وأن هذه النقطة منها تتخذ وجوها

(١) د . زكى مبارك التصوف الاسلامى فى الادب والاخلاق ص ٦٤
د . محمد كمال جعفر ، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ٤
(٢) كلمة الثيوسوفيا (THEOSOPHY) أى الحكمة الالهية .

واسعة الاختلاف تبعاً لديانة الصوفي • فكلمة الصوفي قد اكتسبت عدول
الكلمة الاغريقية (GEOSIS) واللفظان ليسا مترادفين تماماً •

ما تقدم يتضح لنا أن الكلمتين (صوفية) في اللغة العربية، و (سوفيا)
اليونانية متقاربتان في اللفظ وحتى في عدد الحروف ومخارجها وكان الصوفية
لم يكتفوا بنقل الاسلوب الصوفي اليوناني وغيره فحسب • بل أبوا إلا أن ينقلوا
ايضا الكلمة اليونانية الى اللغة العربية • يستدلوا بها على اسلوبهم
وطريقتهم تماماً كما فعل من قبلهم قديماً اليونان •
وهذا يؤكد مرة ثانية ان التصوف في ماهيته ولفظه غريب عن الاسلام
واللغة العربية •

ومن جهة ثانية • فإذا جاز لقديما اليونان وغيرهم • أن يذهبوا الى
مذهبهم اليه من رياضة روحية ومجاهدة نفس للحصول على الحكمة الالهية
واخذهم علومهم من الله مباشرة وبلا واسطة • فلا يجوز هذه الواسطة
والنهاية لمعشر الصوفية من المسلمين أبداً " ذلك لأن المتصوفة المسلمين
يحسبون بالذات وأن الصوفية — كما وضع لنا — انواع مذهب ينظر اليها
صوفية فلسفية بعيدة عن هدى الاسلام وتعاليمه • وكل نوع من أنواعها
وكل مذهب من مذاهبها قد كان له أئمة وقياد بين الامم الاسلامية " (٢) وقد
ظهر لنا هذا واضحاً عند نشأة الطرق الصوفية المختلفة بأشياخها ورؤسائها
مما أدى الى التنافس والتباغض بين أفراد الامة الاسلامية الواحدة مما كان
له أثره السيء على الامة الاسلامية من حيث التأخر والضياع • بل وفقدوا
عزتهم وكرامتهم وضاعت الأرض التي جبلت عليها أسلافنا الصالحين •
هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى أنه لا يجوز للصوفي المسلم أن يسلك
سبيل قديما اليونان في استنزاع الحكمة الالهية على اللطوب كما يدعون
لأن في القرآن معالم المعرفات والهدى • ما فيه الكفاية • قال تعالى
" ما فرطنا في الكتاب من شيء " •

(١) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ٢٤٣ ترجمة نور الدين شريه طبعة سنة ١٩٥١

(٢) انظر : عباس محمود العقاد : الاسلام دعوة عالمية (كتاب الهلال) •

العدد ٢٢٧ رمضان سنة ١٣٩٠ هـ ص ٢٢٤

٧ - ومن قائل أن الصوفية نسبة إلى الصوفان •
وهي بقلة رغنا قصيرة • نسبوا اليها لاجترائهم بنبات الصحراء (١) • وهذا يدل على الزهد والاقبال من الطعام • ولكن لا يستقيم من الناحية اللغوية ان النسبة إلى صوفانة : صوفاني لا صوفسي •

٨ - ومن قائل أن الصوفية من الصف • لأن الصوفي في الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع همهم ••• (٢) • ولكن هذا القول خاطيء من الناحية اللغوية لأنه لا يستقيم مع أبسط قواعد التصريف والاشتقاق والنسبة إلى الصف هي صفي لا صوفسي •

٩ - ومن قائل أن التصوف منسوب إلى أهل الصفة •
وأهل الصفة هؤلاء كانوا فقراء • يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم • ومالهم أهل ولا مال • فبنيت لهم صفة في مسجد رسول الله (ص) (قال عبد الرحمن بن أبي بكر كان أصحاب الصفة الفقراء) • وقيل أن هؤلاء الفقراء • قد قدموا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرورة • وأنما أكلوا من الصدقة ضرورة • فلما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحالة وخرجوا • (٣) • وأما نرى في حالة أصحاب الصفة هذه وخروجهم

(١) تلبس البليس ص ١٨٣ د • قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ص ٦٠ - ٦١
ترجمة صادق نشأت • الحياة الروحية في الإسلام ص ٧٥ - ٨٧ د • عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ص ١٠٠

(٢) عوارف المعارف ص ٦٥ (الجزء الخامس من احكام علوم الدين) • الحياة الروحية في الإسلام ص ١٠٠ • ابن تيمية : الصوفية والفقراء تحقيق محمد عبد الله السمان ص ٢٠٧ - سلسلة الثقافة الإسلامية طبعة سنة ١٩٦٠ •
د • محمد كمال جعفر التصوف طريقا وتجربة وهدى ص ٥ • د • بدوي تاريخ التصوف الإسلامي ص ٩٠ •

(٣) صحيح البخاري ج ١ ص ١١٣ (كتاب الشعب • ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن د ١٤٥ • طبعة سنة ١٣٩٢ هـ • اذاع الطوسي ص ٤٧ • تحقيق د • عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور طبعة سنة ١٣٨٠ هـ • د • عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ص ٨ • التصوف في الإسلام متابعة واطواره ص ٦١ - ٦٢ •
د • قاسم غني : تاريخ التصوف الإسلامي ص ٦٠ - ٦١ • تلبس البليس ص ١٨٣ - ١٨٤ •
محمد البهلي النبال : الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي ص ١٨ - الرسالة القشيرية ص ١٢٦ • البرهان المؤيد لآحمد الرفاعي ص ٢٤ •

بمد أن فتح الله على المسلمين — ردا صريحا على سلوك المتصوفة وتقويمهم
داخل كهوفهم ورباطاتهم ، غير عابئين بسبيل البحث والاكتساب منظرين
صدقات الفير . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، نرى أن النيسية
الى الصفة هي صفي لا صوفي . ولهذا فالقول بهذه النعنه قول خاطئ
لأنه لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللفظي .

١٠ - ولذهب فريق الى أن التصوف مشتق من الصفا : حتى قال بعضهم : صافي
نصوفي حتى لقب بالصوفي . ولكن هذا الاشتقاق لا يستقيم مع أبسط
قواعد التصريف والاشتقاق ، لأنه لو كان كذلك لقل صوفي لا صوفي ، وقد
أجبت بعضهم قائلا : أن أصل هذا الاسم صفي من الصفا أو من المصافاة
فأستقبل ذلك وجعل صوفيا (١) . وهذا القول الأخير يؤيد ما ذهبنا اليه
من أن هذا الاشتقاق مخالف للقياس اللفظي :

قال البستي ممبرا عن غرورهم حين يقال :

تنزع الناس في الصوفي واختلفوا فيه وظنوه مشتقا من المصوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافي نصوفي حتى لقب الصوفى (٢)

وقال ابو الصلاء المصري ساخرًا منهم :

صوفية مارضوا للصوف نسبهم حتى ادعوا أنهم من طاعة صوفوا (٣)

(١) احمد الرفاعي : البرهان المؤيد ص ٢٤ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ . ابن عطا -
الله السكندري : لطائف المذنب ص ١٤٥ طبعة سنة ١٣٩٢ هـ . عبد القادر الجيلاني
الفتح الرباني ص ٩٠ . طبعة سنة ١٩٢٣ ايظا بهم ص ٦٧ . ، التصوف الاسلامي
مناجاة واطواره ص ٦٣ ، اللمع ص ٤٤ . د . قاسم غني : تاريخ التصوف في
الاسلام ص ٦٦ - ٦٧ ، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ٢٠٠ . د . بدوي : تاريخ
التصوف الاسلامي ص ٨٠ - ٩٠ ، معراج التصوف الى حقائق التصوف ص عبد الله
اليافعي : نشر المحاسن الغالية ص ٢٣٣ الطبعة الاولى سنة ١٣٨١ هـ .

(٢) د . زكي مبارك التصوف الاسلامي في الادب والاعمال ص ٦٣ - ٦٤

(٣) نفس المصدر السابق والصفحة .

وتكون هنا قد أتينا على معظم الآراء ، والافتراضات التي قبلت في أصل اشتقاق كلمة تصوف . ولقد رأينا أن معظمها افتراضات خاطئة لعدم استقامتها من حيث الاشتقاق اللغوي ، ولأنها لا تتماشى مع أبسط قواعد التصريف والاشتقاق .

واننا نميل إلى القول بصحة افتراضين من هذه الافتراضات - وإن كان الافتراض الثاني أقوى من الافتراض الأول - وهذا الافتراضان هما :-

- ١ - أنها من الصوف - لاستقامتها من الناحية اللغوية .
- ٢ - أن كلمة صوفي في الإسلام أنها ترجع إلى كلمة سوفيا اليونانية - كما وضحنا ذلك سابقا - لا في ؛

(أ) الهدف المشترك لكل من الكلمتين يلتقي في النهاية عند نقطة واحدة وهي أصل العلم من الله مباشرة وبلا واسطية ؛

(ب) إيدواء الصوفية المسلمين بأنهم الممارفون - أي الحكماء - المختصون بعلم الباطن ، تماما كما تعني كلمة سوفيا اليونانية .

(ج) أن الكلمتين متقاربتان لفظا ومعنى وحروفا ؛ (سوفيا ، صوفية) .

وبما أن كلمة تصوف مستخدمة في الملة الإسلامية بالإجماع ، إذن لا بأس وأن يكون لها أصل في الكلمة اليونانية ، وخاصة إذا قارنا بين الهدف والمعنى لكل من الكلمتين ، فنجدهما تلتقيان عند نقطة واحدة وهي مرتبة الفناء المطلق .

الفصل الثالث : المراحل التي مر بها التصوف الاسلامي

نريد أن نستعرض في هذا الفصل ، المراحل التي مر بها التصوف الاسلامي منذ أن بدأ التصوف كظاهرة مميزة من مظاهر الحياة الروحية في المجتمع الاسلامي حيث كانت السمة الغالبة عليهم الناحية العملية التعمدية - الى ان اكتمل واصبح فلسفة صوفية لها طابعها الخاص المميز لها .

ويمكن أن نجمل هذه المراحل في ثلاث :

- المرحلة الأولى : مرحلة النساك والمبشاد
- المرحلة الثانية : مرحلة التصوف المملئ السبئي
- المرحلة الثالثة : مرحلة التصوف النظري الغلظني

المرحلة الأولى : مرحلة النشأ والمبدأ :

تمثل هذه المرحلة بداية الطريق الصوفي ، حيث كان الزهد في هذه المرحلة هو النسق المميز لجماعة من المؤمنين هجروا زخرف الدنيا واخذوا يتعمقون في المفاهيم الدينية (وقد أوتوا فيها علما خاصا لكتاب الله وسنة رسوله (ص) فيما تكلموا فيه من الموضوعات التي نظروا فيها) (١) حيث ان المسلمين اهل دين وتقوى وورع . وكان هؤلاء الزهاد يسمون بالنسك والقراء والمعباد والمناجحين : : اعتزلوا الدنيا طلبا للنجاة من يوم الحساب ، ولكنهم اتبعوا لضيق اربابهم وانحرفوا سلبقتهم طريقا الى الانراط واللبالية : : ويكن القول انهم لما لم يجدوا في انفسهم تلك القدرة على القيام بالواجبات الدينية اتبعوا قياهم بترتيب ثلوثهم في الحياة الدنيا من كسب وعمل فحسوا النقص في الدنيا : : فانحرفوا بذلك من جادة الصواب (٢) فان كان القرآن الكريم يبين لنا انه ان الحياة الدنيا بالدنية الى الآخرة (والآخرة خير من الاولى) : : وما الحياة الدنيا الا متاع الفسور) : فان القرآن ايضا يدعو الى التمتع بالحياة في حدود الاعتدال (اكلوا وامشوا ولا تسرفوا) وقوله تعالى : : قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ (٣)

فترى هؤلاء الزهاد قد اتخذوا له مكانا قصيا من المجتمع الاسلامي بحجة الانفراد عن الخلق في الخلوة للمعبادة ، فتركوا العمل بظاهر الشرع وعلوه الفقهي واتجهوا الى نوع آخر من التقه وهو فقه القلوب - كما يزعمون - فاتجهوا الى باطن الشريعة يتفنون القرب عن طريق المحبة ، واخذوا يترودون بأحكام الباطن لقلوبهم ان للقرآن باطنا لا يكشف الا لخواص اهل الله (٤) .

في هذه المرحلة نستطيع ان نميز بين نوعين من الزهد :
النوع الاول : ذلك الزهد الساذج الذي كان لجماعة من المؤمنين ، وطلبوا الزهد طلبا للنجاة في الآخرة وفروا بدنيهم من تلك الفتن والحروب الدنيوية المؤسفة التي حدثت في المجتمع الاسلامي في عصره .

-
- (١) د ١٠ ابراهيم هلال : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٧٥
(٢) د ٠ محمد علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢٧٥ طبع ١٩٧٠
(٣) د ٠ محمد عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٢٧ - ١٣٢
الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥ دار المعارف بمصر .
(٤) د ٠ محمد علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢٧٦ - ٢٧٧

النوع الثاني : زهد صوفي نشأ على انقراض النوع الأول ، ولكن لا على نفس الطريقة بل بتطوير عميق لمفاهيمه ، وتجد التيار الشيعي واضحا في هذا التيسار الجديد من الزهد . وما يجعلنا نذهب هذا المذهب هو ان علماء الشيعة أنفسهم يرون ان منهج التأويل للباطني الذي يستعمله الصوفية استعاروه من اهل التشيع . وهناك عدة عوامل أدت الى نمو الزهد الصوفي الذي قام على انقراض الزهد السني المعتدل ، والذي تحول فيها بعد الى حركة صوفية لها مبادئها ونظمها وطرقها الخاصة ، وهي :
العوامل هي :

١ - ان أول اثر هار للحركة الصوفية المبكرة كان بالبصرة ، حيث بدأ الظاهر في سرائر العبادات واحوال القلوب المؤمنة ، وامتدت حركة الزهد على غير المالوف في عهد الصحابة ، في حين نجد الكوفة قد ذاع صيتها في كل ما يتعلق بعلوم الظاهر واحكامه .

ولهذا يمكننا القول بان التصوف اول ما نشأ في البصرة ، لان اهلها ولموا يتبع احوال العبادات في النفس ولم يتمسكوا بدراسة الرسوم الظاهرة لهذه العبادات (١) .

٢ - لقد ذكرنا فيما سبق ان المسلمين كانوا يحيون حياة بسيطة لا تمقيد فيها ونصر الله المؤمنين ، وامتدت الفتوحات الاسلامية الى ارجاء واسعة ودخلت امم كثيرة حظيرة الاسلام ، ووقف المسلمون على مختلف الحضارات وتبنيات اسباب الرفاهية والرخاء ، فتمسك المسلمون المتعبدون بدنيهم خوفا من ان تزيغ عقيدتهم ، وحرصوا الا يتجرأوا في الانغماس بالملذات الدنيوية ، مستمسكين بالحياة البسيطة التي كان يحياها سلفهم الصالح (٢) ، فكان الزهد الساذج مع التمسك بمعاملم الاسلام الا ان الامر لم يقف عند هذا الحد ، بل دان بالاسلام اناس من الهند والفارس وغيرهم ، ولكل أمة مزاجها ، ولكل مزاج اثره في الوجهة الصوفية ، ومن هنا أخذ يتحول ذلك الزهد الساذج الى زهد صوفي وصل الى حد البخل والافراط .

(١) ر . محمد علي ابوريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢٧٦ - ٢٨٩ .

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون ج ١ ص ١٢٠ . ثورة العقل في الفلسفة العربية

٣ — ومن بين تلك الموامل : الحروب والفتن الداخلية — وقد تطرقنا لذكرها سابقا — مما كانت دافعا قويا في نفوس المسلمين المتدينين ، فلم يشتركوا في تلك الفتن والحروب الداخلية ، بل تركوا المتلاحرين وشأنهم ودرسوا بدنيهم فكانت الميزة • ولكن الميزة في ذلك الوقت كانت مقصورة على الناحية العملية التمهيدية ، لأنها أصبحت أخيرا وسيلة لتلقي العلم الألهي من طريق الكشف والمشاهدة ، وخرجت نتيجة ذلك نظرييات صوفية نظرية فلسفية منحرفة عن مبادئ الاسلام وقيمه •

يقول القشيري : (ان كل الخلق قعدوا على الرسوم ، وقعدت ههنا الطائفة على الحقائق ، وطالب الخلق كلهم انفسهم بظواهر الشريعة وهم طالبوا انفسهم بحقيقة البرع ومداراة الصديق) : وفي هذا القول تأكيد واضح لما ذهبنا اليه من المقارنة بين الكوفة والبصرة من حيث نظرة كل منهما الى الشرع من حيث الظاهر والباطن •

ومن البديهي أن الصوفية في هذا العهد لم يكونوا يتفهمون ان مذهبهم يوما موحدا لان حكام المسلمين وعلما الشريعة ، لانهم كانوا حينئذ مقيدين بأحكام الشرع ، فكانوا متكبين على المبادئ الحقيقية وتفقههم وزهدهم في الدنيا وامثالهم في ورع النفس وزجرها • وقد سعى البعض التصوف في هذه الفترة بعلم الارادة (١) ولقد اجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف في هذه المرحلة هو الخلق وان علم مبني على الارادة ليس أساسه ومجمع بناة (٢) •

ويمكننا الآن القول بأن التصوف كان ينادي بد • مسلكا عليها أي أنسبه كان يرتبط بالجانب المطلق الذي يتمثل في الزهد والمجاهدة وغيرهما من افعال تدور في ظلكهما (٣) •

(١) د • قاسم غني : تاريخ التصوف في الاسلام ، ص ٢٨١
 د • ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٢٨١
 (٢) د • محمد علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٢٨١
 (٣) د • محمد عاطف المراتي : ثورة العقل في الفلسفة الصوفية ، ص ١٢٩

والخلاصة أن الزهاد من أئمة التصوف في هذه المرحلة مقيدون بأصول الكتاب والسنة ، حيث أن التصوف كان عندهم يمثل مسلكا عمليا لا منهجا نظريا كمساآل الأمر فيها بعد ، ولم تكن لهم لغة رمزية خاصة ، ولم يضموا تعبيرات واصطلاحات خاصة بهم . بالاضافة الى أنه لم يكن لهم اسما خاصا ، لأن اسم التصوف قد ظهر في نهاية هذه المرحلة ، وكنا قد أوضحنا ذلك فيما تقدم . كما أننا في هذه المرحلة لانرى أثرا للقول بالنظريات المنحرفة من الدين الاسلامي مثل وحدة الوجود والخسرد والاتحاد ، ولا نرى أثرا للكلام في الصحو والسكر ، ولا للشطحات الصوفية المفترضة . حتى اننا نرى أن ظواهر الزهد والمباد قبل والناحية العملية التعمدية كانت هي الدافع : ومهمة لمؤلفي "النسك" والمباد في عزلتهم ، ولكن هذا المفهوم قد تطور تطوراً أخرجهم عن حدود الأمتدال حتى أصبح الصوفية الذين جاءوا بعدهم ينظرون الى العزلة والخلوة على انها من الطرق المفضلة للحصول على العلم الكوني الذي يؤخذ عن الله مباشرة وبلا واسطة . وثمان مابين الأمرين لهذا نقول مع الدكتور ابراهيم دلاله اننا بالنسبة لهؤلاء لانرى فيه تصولا لا تحكم على أصحابه حين قالوه بأنهم متصرفون ، وانما نسميهم مجتهدين ولكنهم اخطأوا حيث كانوا يريدون الصواب (١) .

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة (المقدمة) .

المرحلة الثانية : مرحلة التصوف السني المعتدل *

وتمثل هذه المرحلة متوسطات الطريق الصوفي ، نشاهد فيها وخاصة بمقد النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ، جماعة من المسلمين تظهر عليهم تصرفات سلوكية صوفية لم تكن في سابقهم في المرحلة السابقة ، فقد لبس هؤلاء الثياب الصوفية الخشنة ، ولجأوا الى العزلة عن المجتمع والجماعة في صوامع نائية ، واعتكف بعضهم في الكهوف تاركين الأهل والوليد بدون عناية ، شمارهم في ذلك " لا يكون الانسان صدقاً الا اذا ترك زوجته وأولاده ، وكانهم أيتام ثم يأوي الى منازل الكلاب " .

ويظهر آخر يظهر على هؤلاء الجماعة وهو السيادة في البراري والقفار فهذا ابراهيم بن آدم المتوفى سنة ١٦١ هـ . تد أمضى تسع سنين في غار قريب من نيسابور وجاب الصحاري أربعة عشر عاماً (١) . وشخص آخر هو ابو نصر بشر بن الحرث الحافى المتوفى سنة ٢٢٧ هـ . سى بالحافي لانه ذهب يوماً الى اسكاف وطلب مسباراً لنعله ، ولكن الاسكافى قلظ له القول ، فذف بشر بنعليه ولم يتمل هذا بعد ذلك طوال حياته كي لا يحتاج الى الخلق (٢) .

ونجد الكثير من متصوفة هذه المرحلة يعيشون في احط درجات الفقر وأنقص درجات الصبر والخضوع ورياضة النفس ، وهذا نرى أن تصوف هذه المرحلة إنما هو امتداد ، واستمرار لحياة زهاد ومتصوفة المرحلة السابقة ، ولكن بطريقة أكثر مهالفة في الزهد والاستكاف والتوكل والرياضة وغير ذلك . وهذا ابراهيم بن آدم يصور لنا هذه الفكرة ، ويرى أن الرجل لن ينال درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات . فقال ابراهيم بن آدم لرجل في الطواف اعلم انك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات . أولاها تخلق باب النعمة وتفتح باب العدة ، والثانية تخلق باب المعز وتفتح باب الذل ، والثالثة تخلق باب الراحة وتفتح باب الجهد والرابعة تخلق باب النوم وتفتح باب السهر ، والخامسة تخلق باب الغنى وتفتح باب الفقر والسادسة تخلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت (٣) . وكان ابراهيم بن آدم في تصورات هذه ، يريد أن يقول للرجل الذي يماون بالكدية مؤدياً مناسك

(١) انظر : الرسالة القشيرية ص ٨ ، الطبقات الكبرى للإمام الشافعي ج ١ ص ٥٩

د . قاسم غني : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٤٥ .

(٢) انظر الرسالة القشيرية ص ١١ : تاريخ التصوف في الاسلام د . قاسم غني ص ٤٥

(٣) الرسالة القشيرية ص ٨ ، قارن ثورة اسقل في الفلسفة العربية ص ١٣٣ .

الحج ، أن هذا الأسلوب لا يؤدي إلى نيل درجة الصالحين على حد زعم ابن آدم وفي هذا تعد واضح لحدود الدين ، وما أمرنا الله به ورسوله (ص) من أدائه -
الفرائض المكتوبة لنيل درجة الصالحين .

وكان من نتيجة تلك المبالغة أن أصبح الصوفي في هذه المرحلة يبتعد
القرب والانس والمشاورة ويطلب السعادة الذاتية ، تلك السعادة التي يصل إليها
المعارف بتحصيله للمعرفة الذاتية (١) . إذن أصبح واضحاً أن ثمة فرق بين
المرحلتين الأولى والثانية من مراحل التصوف ، حيث بدأ الصوفيون في المرحلة الثانية
يتجهون إلى أشياء جديدة لم تكن على عهد سلفهم ، ولكنهم يسبغون نوعاً ما فلسفي
لهم ، لهذا نجد صوفية هذه المرحلة تتجاذبون بين تيارات مختلفة ، منها ما كان عليه
سلفهم من قرب من القرآن والسنة ، ومنها تلك التيارات المنحرفة عن التيار الإسلامي
وتمثل هذه المرحلة الجسر الذي تمضي به العابرون عليه أو المتوقفون عند ، - للتيارات
المختلفة التي تجاذبتهم ، أما إلى عبورهم هذه التيارات والتخلص منها ، وانحرافهم
في الفصوص (٢) .

ولهذا يمكن القول بأن التصوف الحقوقي قد بدأ منذ القرن الثالث
الهجري ، حيث بدأ مفهوم بسيطاً ، ولكن أخذ هذا المفهوم بالتوسع حيث اقتبس
الصوفية من المصادر الأجنبية البعيدة عن عقيدة التوحيد الإسلامية ، أقوالاً وأساطير
من السلوك أضاعوها إلى التصوف ، وهذا المفهوم أخذ التصوف بتغيير مفهومه تدريجياً
ونتيجة هذا التغيير التدريجي انتقل التصوف إلى طور آخر ، أصبح الصوفية يتكلمون
فيه عن الترقى التدريجي في الزوايا الصوفية عن طريق المقدمات والأحوال فتكلموا
عن الكشف والذوق والطريق الموصل إليهما ، وأخذوا يفرقون بين الحقيقة والشرعية
وقادهم هذا إلى التفرقة بين المآل والمآل ، فالعالم ينشد المعرفة عن طريق
كسبي ، أما المعارف فيطلق المعرفة عن طريق وهي من الله مباشرة وبلا واسطية
بعد أن يسلك الصوفي الطريق الموصل إلى هذه الدرجة بعد طول ممارسة للرياضة
الروحية - كما يزعمون - . ويمكننا أن نقدم نبلاً على هذه الفكرة (التي هي
التدريج في مفهوم التصوف) ، وذلك بالمقارنة بين ثلاثة من أوائل وأكبر الصوفية

(١) محمد علي أبو زيد : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ٢٨٣

(٢) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ١٨٤ .

وكان أحدهم للأخر مريداً وشيخاً على التوالي وهم : الجنيد البغدادي ، وخالسه
السري السقطي وشيخه معروف الكرخي . فمعروف الكرخي كان شيخاً للسري السقطي
ولكنه كان ورعاً متمبداً وزاهداً عازفاً عن الدنيا مع التمسك على أحكام الشرع . أما
السري السقطي ، فيختلف عن شيخه معروف الكرخي في أشياء ، بحيث تكلم في الحقائق
والتوحيد والعشق والمحبة ويمتدح أن حسنات الأبرار سيئات المقربين . فمن أقواله :

- أ (لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا (١) .
ب (الشرق أجل مقام للمعارف (٢) .

وأما الجنيد البغدادي فإنه مظهر الكمال المعتدل للتصوف كان يتجنب
الانحراف في الزهد وإماتة الجسم ولا يأبى بالملبس والشكل الظاهر ومن أقواله المعسرة
من ذلك قوله : " أن الله يخلص إلى القلوب من بزه على حسب ما تخلص إليه القلوب
من ذكره " (٣) وقوله " إذا رأيت الصوفي يصبأ بظاهره فاعلم أن باطنه خراب " (٤)
وبالرغم من أن الجنيد - رحمه الله - كان مظهر الكمال المعتدل للتصوف - كما ذكرنا
إلا أننا نجد في بعض أقواله ما يثير عن مسألة وحدة الوجود ، يقول " ما دمت تقول الله
وتقول عبد فهذا شرك " لأن المعارف والمعروف واحد كما قالوا : ليس في الحقيقة
إلا هو . ها هنا الله فأين العبد ؟ أي أن الكل هو الله (٥) . وأما نرى في أقوال
الجنيد هذه مخالفة صريحة لمعتقد التوحيد الإسلامية التي تميز بين العبد والسرب
وتقضي بأن الرب رب والعبد عبد . ومن جهة ثانية ، نرى أن أقوال الجنيد هذه
صريحة في القول بوحدة الوجود ، والتي يابورها المتصوفة انقلاصاً الذين جاءوا بعده
والذين قالوا ليس في الحقيقة إلا الله لأن الكل مجال للذات الإلهية .

وسوف يتضح لنا مفهوم المصرفة والتوحيد عند الجنيد بعد قليل - عندما
نتكلم عن التصوف السني في الباب الثالث من هذه الرسالة أن شاء الله .

- (١) الرسالة التفسيرية ص ١٤٦
(٢) نفس المصنف ص ١٤٩
(٣) الإمام الشعرائي الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٢ مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وإبراهيم
(٤) نفس المصنف ص ٧٣
(٥) " قد سمعته " تاريخ التصوف في الإسلام ص ٢٧ ترجمة صاحب منشآت طبعة ١٩٧٠ .

ما تقدم ، نرى أن بعض الصوفية في هذه المرحلة أخذوا يتكلمون بنظريات
واقوال تتنافى مع عقيدة التوحيد الإسلامية ، مما أثار عليهم ثورة الفقهاء ، وعند هذا
لجأ الصوفية إلى استعمال الرموز والأشارات ، وكان ذوالنون المصري هو أول من
استعمل رموز الصوفية فرارا من اعتراض المعتزليين ، حيث أنه كان من أهل الكيمياء
والحكمة بل كان من طبقة جابر بن حيان في علوم الكيمياء ، وأنه كان من الباحثين في
طلاس الآثار الفرعونية ، بالإضافة إلى اقتباسه شيئا كثيرا من الفلسفة الأفلاطونية
الجديدة ومزجها بالتصوف ، ونجد أيضا يزيد البسطامي قد بين فكرة وحدة الوجود
بجراحة عجيبة نتيجة أنه قال : ليس في جنتي سوى الله (١) ولكن الدكتور إبراهيم هلال
يقول : " ربما أن هذا الرجل لم يكن يدرك القول بنظرية وحدة الوجود لانفس النظرية
كاملة (٢) " تماما كما هو الحال عند المعتزلة ، لذلك إن البسطامي عرف باتحاده
وحلوله لا بقوله بوحدة الوجود .

ونرى الرغم من التيارات المخربة ، والثقافات الأجنبية التي غزت الفكر
المصرى الاسلامى في القرون الثلاثة الأولى ، وتأثير الصوفية بالفلسفة اليونانية
مخلقة بفلاف الأفلاطونية المحدثة ، نرى الرغم من هذا كله نستطيع القول : أن التصوف
في القرون الثلاثة الأولى كان يتركز أصحابه بحدود الشرع وتكاليه ، وكان ميدانها
للأخلاق السليمة ، وكانت هذه الصفات التي ارتبطت بالتصوف ، وعرفت عنه ترجيع
إلى الكتابات الصوفية طوي المبادئ الحقة ، وفي حق هؤلاء يقول الدكتور إبراهيم
هلال : " أن الصوفية في هذه المرحلة قد حافظوا على مبادئهم في التمسك بالكتاب
والسنة ، باستنادهم القرآن والسنة ميزاننا لجميع ما يقولون به من بحوث نظرية ، وما
يحسنه من حالات وجدانية ، وكانت نتيجة هذا ، أنهم عنوا بوجه خاص بتأحييم
الزهد والمبادئ الأخلاقية في التصوف " قال أبو بكر الكينى : التصوف
هو الخلق ، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء (٣) . وهذا يكون
التصوف في هذه المرحلة تصرفا اسلاميا ناجما ، كتبت أنه كل مقوماته التي يقوم عليها
التصوف عموما (٤) .

(١) د . قاسم غنى : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٧٧ - ٧٩ ترجمة صادق نشأت .

(٢) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة حاشية ص ٤ : قارن الاسلام دعوى
عالمية للمعقاد ص ٢٠١ .

(٣) المنقذ من الضلال : أبحاث في التصوف للدكتور عبد الحليم محمود ص ١٦٢
الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٥ هـ .

(٤) د . إبراهيم هلال التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٤٣ .

٥ — ظهرت في هذه المرحلة ظاهرة الشطح ، والشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعوته بحق ، يفصح بها المعارف من غير ان ذن الهى بطريق يشمر بالنباهسة (١) ، أى ان الشطح كلام يترجمه الفلاسفة عن وجد يفرض عن معدنه ، مقرون بالادعوى (٢) ، وكان لهذه الظاهرة ايضا ، أثرها الخطير في المجتمع الاسلامى ، مما دفع رجال الشرع الى الوقوف امام المتصوفة ، فوقفوا ضد الحلاج وشطحاته ونظرياته ، وكانت نهاية المحتومة باتفاق علماء عصره الذين أفتوا بقتله شرعا . وكان إبسو يزهد البسطانى أول من صدر عنه شطحيات صوفية بصيغة المتكلم مثل سبحانسى سبحانى ما انظم سلطانسى (٣) .

(١) اللمع للسراج ص ٤٥٣ . تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٢١٣ .

(٢) شطحيات الصوفية د . عبد الرحمن بدوى ص ١ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٦

(٣) نفس المصدر ص ١١ .

المرحلة الثالثة : مرحلة التصوف النظري الفلسفي

تمثل هذه المرحلة ، نهايات الطريق الصوفي ، حيث أخذ يظهر نسوع جديد من التصوف ، ففي هذا الزمن بدأت الفلسفة تعمق مجراها في محيط الحياة العقلية عند المسلمين ، وصار لها تأثير واضح في العقلية العربية ، وظهرت النظريات الصوفية بشكل واضح ، ^(١) فهاجعت في هذه المرحلة أراء الحلاج في الحلول والاتحاد ، وظهرت مصطلحات جديدة عند الصهروردى الاشراقى وابن عربى وتلامذتهما .

وسوف نتكلم عن هذا الموضوع بالتفصيل ان شاء الله عند كلامنا عن المصادر غير الاسلامية في التصوف الاسلامي ، حيث سنبين أثر تلك المصادر وخاصة أثر الفلسفة اليونانية على العقلية العربية فلاسفة ومتصوفين وكذلك سنجد الكلام واضحا عن النظريات الصوفية الفلسفية عند عدد مننا من التصوف الفلسفي في فصل لاحق من هذه الرسالة .

وكلمة شاملة نستطيع القول بأن التصوف في هذه المرحلة قد أصبح علما مستكلا محدد الأركان ، حيث تناقش الصوفية في معاني مصطلحاتهم ونظرياتهم كالفيض ونظرية المعرفة الاشراقية ، والاتصال والشهود ما أدى بهم الى التطرف ففى الذوق والفناء الذى أدى بهم الى القول فى بعث ميتافيزيقية تتصل بالكون والله وربها عليه القول بوحدة الوجود . ومن هنا نستطيع أن نلخص مميزات هذه المرحلة فيما يلى :

- ١ - اعتناق الصوفية النظريات المنحرفة من روح الدين الاسلامى .
- ٢ - تضخيد الحب الالهى .
- ٣ - القول بالوحدة المطلقة .
- ٤ - نظريات الحقيقة المحمدية (الانسان الكامل) ووحدة الأديان كنتيجة للقول بوحدة الوجود .
- ٥ - استخدام نظريتي الفيض والمعرفة الاشراقية لاستخدامها في كثير من النظريات الصوفية المنحرفة كالحقيقة المحمدية والعلم الذاتى .
- ٦ - استخدام قول الفلاسفة المشائين بالعقل الفعال ^(٢) .

(١) انظر : د . محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٣٤٣-٣٤٦
قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣٤ - ٣٥ ، ٢١٣ .

الفصل الرابع : المصادر غير الاسلامية في التصوف الاسلامي

لقد ذكرنا أنما أن التصوف الاسلامي قد مر في مراحل ثلاث، تختلف كل مرحلة منها عن الأخرى اختلافا جوهريا من حيث قريتها أو بمدىها عن الدين الاسلامي ومبادئه . ففي المرحلة الأولى كان الزهاد والمتصوفة يزنون أقوالهم وأعمالهم بميزان الكتاب والسنة ، وكان الطابع الاسلامي هو السمة الغالبة على تصوفهم وعلى هذا النهج القويم ساروا .

وجاءت المرحلة الثانية ، وكانها تهيئ أو جسر عبر للمرحلة الثالثة . فقد تأثر الصوفية في المرحلة الثانية ببعض التيارات الأجنبية المنحرفة ، لأنهم قسموا عالمنا في جوفائين ، سيطرت فيه الثقافات الأجنبية المختلفة التي أقبل عليها المسلمون مشغوفين ينهلون من منابعها عن طريق الاحتكاك المباشر بين الأمم وكذلك طريق الترجمة والنقل وخاصة الفلسفة اليونانية التي كان لها اثر فعال في الفلسفة والمتصوفين ولكننا بالرغم من هذا ، فإننا نجد الصوفية في هذه المرحلة متمسكين كثيرا أو قليلا بالروح الاسلامي . ومن ثم جاءت المرحلة الثالثة والاخيرة من التصوف ، ونجد أن متصوفة هذه المرحلة قد وقفوا على بذور القول بالنظريات المنحرفة التي قالها سابقوهم ، وكذلك نجد التأثير الواضح بالمؤثرات الأجنبية غير الاسلامية لديهم ، وأصبح التصوف علما محدد ذات نظريات وأقوال خاصة وبرز الى الوجود بروزا واضحا له سمة معينة تميزه عن سمات المراحل السابقة ، بفضل التأثيرات والمصادر غير الاسلامية التي اكتب عليها الصوفية المتفلسفون ، وظهرت بالتالي تلك النظريات المنحرفة عن التيار الاسلامي والتي سالتناولها بالتفصيل فيما بعد أن شاء الله .

وأهم هذه المصادر غير الاسلامية التي اثرت في التصوف الاسلامي هي :

أولا : المصدر النصراني :

إذا نظرنا إلى الحالة الخاصة التي يعيشها رجال الدين المسيحي من زهد ورهبة وانقطاع عن المجتمع ، والصبر في الأدوية النائية ، نجد أن ذلك من تعاليم الإنجيل وتتفق مع روح المسيحية ، هذا وقد حدثت صلات بين المسلمين وهو لا^١ الرهبان بسبب تجوالهم في البلاد باسم المرتاضين والتوايين ، بل وكانت هناك صلات مباشرة بين المسلمين والنصارى بحكم التجاور ، مما أدى إلى تأشير المسيحية في كثير من تعاليمها وسلوكها في بعض المسلمين ، ومن هذا التأثير ، نجد أن المسيحية أثرت إلى حد كبير في وجود آمين عامين بين الزهاد وأئمة التصوف وهما مبدأ التوكل والذكور .

كما أننا نجد الكثير من المظاهر الصوفية تتفق إلى حد كبير مع المظاهر النصرانية كالحياة في الخانقاعات والصوامع والتي هي مقتبسة من المسيحية ، وكذلك ليس الصوف الذي كان من عادات الرهبان المسيحيين والذي أصبح فيما بعد شمسا للزهد عند الصوفية ، كما أن العشق والمحبة الإلهية اللذين صاروا بعد ذلك من الموضوعات الصوفية المهمة ، يمدان أساسا خطيرا للمسيحية ، وفي قصة السيد المسيح عليه السلام عندما مر بجماعات صفر الوجوه ، نحال الأجسام من كثرة عبادتهم خير مثال على ما ذكرناه آنفا . فعندما سأل السيد المسيح عليه السلام المجموعة الأولى عن سبب ضعفهم ، فقالوا أننا نعبد الله خوفا من ناره ، وأما المجموعة الثانية فأنهم يعبدون طمعا في الجنة ، وأما المجموعة الثالثة والتي هي أكثر الجماعات هزلا قالوا : أننا نعبد بسبب العشق لله . وهذا الكلام له شبهة عند رابطة المدوية^(١) . وينظر بعض الباحثين لهذا الرواية على أنها مصدر للنظرية الكبرى في الحب الإلهي الذي سيطر على نفوس الصوفية ميطرة قوية .

وأننا فعلا نرى أن المسلمين قد اختلطوا بالنصارى ، ذلك أن القسمين والرهبان كانوا يبتشون هنا وهناك في أسواق العرب ، يحظون ويشعرون ويتحدثون عن البعث والحساب والجنة والنار ، فلا يمكن أن يظل الصوفية بمنزل عن هذا الجو

(١) انظر : د . قاسم غني : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٩٨ - ١٠٢ .

الذى حج بالافكار والمقائد النصرانية دون أن يكون له أثر فى ما صدر عنهم من أقوال وما ذهبوا اليه من مذاهب لأن بمرور الزمن ، دخلت عناصر نصرانية فى المذاهب الصوفية وهذا أصبح هناك تشابه بين المذاهب الصوفية والتعاليم النصرانية ، وأصبح بالتالى أن هناك بعض المبادئ والمقائد لدى النظريات الصوفية من أصل نصرانى (١) . مثل القول باللاهوت والناسوت * * والقول بالكلمة التى هى فى النصرانية واسطة بين الله والخلق ، والتى اصطنعها بعض الصوفية فى التعبير عن نظرياتهم فى الحقيقة الجديدة حتى أن جولد زيهر يرى بأن الفكر ومفهومه عند المتصوفة إنما يود الى مصدر نصرانى وأنى قوله كما يرى بأن لباس الصوف نصرانى ؟

ما تقدم ، يظهر لنا بوضوح الأثر النصرانى فى التصوف الاسلامى ، ولكن نزيد هذا المفهوم ايضاحا نقول بأننا لا ننكر أبدا وجود شبه بين حياة الزهاد ولباسهم وبعض تعاليم الصوفية وطرقهم فى العبادة ومذاهبهم فى الحب الالهى ، وبين حياة الرهبان ولباسهم ، وبعض ما أثر عن المسيح وحوارييه من أقوال فى المحبة وغير المحبة من مشون الحياة الروحية ، وغيرها من قول بنظريات منحرفة عن هدى الاسلام وتعاليمه .

ولكى تقرب فكرة أثر المصدر النصرانى فى التصوف الاسلامى عامة نقول : ان المشهور عن رابعة العدوية — كما أرخه مؤرخو التصوف قديما وحديثا أنها لىم تعبد الله خوفا من ناره ولا طمعا فى جنته ولكن حبا له وتمظيها لجلاله * * وأننا نجد هذه العبارة ، وهذا المفهوم ، له اصل فى الفكر المسيحى * * وقد ذكرنا قبل قليل قصة السيد المسيح حين مر على طائفة من العبادة النصارى وقد احترقوا مسن العبادة فقال لهم : " ما انتم ؟ قالوا : نحن المحبون لله لم نعبده خوفا من ناره ولا شوقا الى جنته ولكن حبا له وتمظيها لجلاله * * (٢) .

(١) قارن : د * محمد حليم مصطفى : الحياة الروحية فى الاسلام ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٤

(٢) انظر : نيكسبون الصوفية فى الاسلام ص ١٣ حلية الأولياء ج ١ ص ٢٠٨

نور مالم الحكى : قوت انقلاب ج ٢ ص ٨٢

قارن : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٤٤ ، ٤٥ ، ٥٣ ، ٥٤

ولكننا نقول رداً على هذه الفكرة النصرانية ، وعلى من قال فيها من متصوفة وغيرهم أن الخوف من لوازم الايمان وموجباته ، ذلك لأن الخوف والرجاء والمحبة هي التي عليها مدار مقامات السالكين الى الله سبحانه وتعالى ، الماملين بكتساب الله ، والمقتدين بهدى رسوله الكريم (ص) . ولنا في الكتاب والسنة دليل على ذلك قال تعالى : (قل ادعوا الذين زعمتم من دونه ، فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً أولئك الذين يدعون يمشون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ، ويرجون رحمته ، ويخافون عذابه) (١) . فقد جمعت هذه الآية الكريمة بين المقامات الثلاثة (الخوف والرجاء والمحبة) . فان ابتغى الوسيلة اليه هو التقرب اليه بحبه وفعل ما يحبه . ثم قال تعالى (ويرجون رحمته ويخافون عذابه) . والمعنى أن الذين تدعونهم من دون الله من الملائكة والأنبياء الصالحين يتقربون الى ربهم ويخافون عذابه ويرجون رحمته فهم مبيد ، كما أنكم مبيد ، فلماذا تعبدونهم من دونه وأنتم وهم مبيد له ؟

ومن جهة أخرى أن الله سبحانه أمر بالخوف منه في قوله تعالى : (فلا تخافوهم ، وخافون ان كنتم مؤمنين) (٢) ومن هنا ، جمل الله سبحانه وتعالى الخوف منه شرط في تحقق الايمان . وقد اثبت سبحانه على أقرب باده اليه بالخوف منه . فقال عن انبيائه بعد أن اثبت عليهم ومدحهم : (انهم كانوا يسارعون في الخيرات ، ويدعوننا رغبا ورهبا) (٣) . وقال تعالى عن ملائكته الذين قد آمنهم من عذابه : (يخافون ربهم من فوقهم ، ويفعلون ما يؤمرون) (٤) . وفي الصحيح عن النبي (ص) أنه قال : (اني اعلمكم بالله واشدكم له خشية) وفي لفظ (اني اخوفكم لله واعلمكم بما اتقى) . وكان (ص) يصلي ولصدره أزيز كأزيز المرجل من البكاء . وقد قال تعالى (انما يخشى الله من عباده العلماء) (٥) . فكلما كان المبد بالشيء أعلم كان له أخوف . قال ابن مسعود : (وكفى بخشية الله علما) ونقصان الخوف من الله انما هو لنقصان معرفة المبد به ، فنعرف الناس أخشاهم لله ، ومن عرف الله

-
- (١) سورة الاسراء : ٥٦ - ٥٧ .
 (٢) آل عمران : ١٧٥ .
 (٣) الأنبياء : ٩٠ .
 (٤) النحل : ٥٠ .
 (٥) فاطر : ٢٨ .

اشتد حيأؤ منه ، وخوفه له ، وحبه له ، وكلما ازداد معرفة بالله ، ازداد حيا ،
وخوفا ، وحباً (١) .

وانذا كان هذا هو موقف القرآن من الخوف والرجاء والمحبة ، وتأمل
حالة نبينا المصطفى (ص) وصحابه الكرام ، فانذا نقول لبعض من الصوفية الذين قالوا
بأنكاره من مناقضة لصريح القرآن والحديث ؟ • ولكنه الأثر النصراني ليس الأبل هو
راجع ايضاً الى نقص في معرفة هؤلاء بالله سبحانه وتعالى • وبالرغم من هذا فانهم
يدعون انهم أوليا الله •

ويذهب الدكتور محمد كمال جعفر الى بيان صلة المحبة الالهية بالمسيحية
فيروى لنا قصة مفادها أن رجلاً صاحب سهل بن عبد الله التستري الى الحج ، فلم يجيد
طيلة يومين شيئاً يأكله ، فقال للتستري : انني احتاج الى قوت • فقال له التستري
القوت هو الله • ويلاحظ أن فكرة كون الله قوتاً للنفس موجود في المسيحية بصورة
واضحة ، ومن أمثلة ذلك ما أقر عن القديس اوسطين في دعائه الذي يتحدث فيه
من سماعه لصوت الهى يقول : (انه قوت الناصح) (٢) •

ومن جهة ثانية فاننا نكاد نجزم القول بالأثر النصراني في التصوف الاسلامي
وخاصة اذا نظرنا الى تلك النظريات المنحرفة عن هدى الاسلام وتعاليمه التي قال بها
المتصوفة المسلمين كقولهم بالحلول والاتحاد • والحلول عقيدة يقرنها المسلمون دائماً
بالمسيحية • وقال بها المتصوفة المسلمون بالمعنى المسيحي لها • كالحسين بن
منصور الحلّاج الذي يقول :

سبحان من اظهرنا موته	مرسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً	صورة الأكسل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب

ونجد في هذه الأبيات تأكيداً لما ذهبنا اليه من القول بالأثر النصراني
في التصوف الاسلامي ، حيث نجد فيها إشارة الى ثنائية الطبيعة الانسانية اللاهوت

(١) انظر : ابن قيم الجوزية : طريق الهجرتين وباب السعادتين ص ٣٦٢ - ٣٦٥
نشر / دار الكتاب العربي - بيروت •

(٢) التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ص ٨٥ : انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة
الاوربية في العصر الوسيط ص ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٣ - ٣٥ • طبعة سنة ١٩٦٥ دار
المعارف ببيروت •

والناسوت ، وهذا ان اصطلاحان اخذهما الحلاج عن المسيحية • بل يذهب الحلاج
في تعاديه الى اكثر من هذا ، حيث يصف روحه والروح الالهى فى حالة مزج تام :
فخرجت روحك فى روحى كما تنزع الخمرة بالما • الزلال
أو فى حالة اتحاد تام حيث يقول :
انا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا
فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرتيه أبصرتنا (١)

ونجد فى هذه الآيات إشارة واضحة الى القول بنظريتي الحلول والاتحاد
المنحرفتين عن هدى الاسلام وتعاليمه ، بل والمتناقضتين مع مبادئ الاسلام وأساسه
"الدالان على ان الله سبحانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه" (٢) . ولكن
الحلاج قال بمعنى الاتصال بين ذات العبد وذات الرب ، كما تتصل الذاتان
احدهما بالآخرى (مزجت روحك فى روحى كما تنزع الخمرة بالما • الزلال) أى
قال الحلاج بأنضمام بل مزج الذات البشرية بالذات الالهية والتصاقها بها ، وهو
سبحانه المنزه عن سائر مخلوقاته • ومن هنا نرى ان هناك تشابها بين الصوفية المسيحية
والصوفية الاسلامية فى اسقاط التفرقة والفناء التمايز بين الماقل والمقول ، حتى يصل
الأمر فى النهاية الى البداية مع الاتحاد بالله •

أما لا تزال نرى ظاهرة الرهبانية فى رجال الدين المسيحى ظاهرة جليلة ،
وقد حارب الاسلام هذه الرهبانية حربا لا هوادة فيها لأهداف اسلامية واجتماعية
سامية • وإذا تدبرنا ظاهرة الزهد فى بدايتها عند المسلمين نجد لها قد استمدت
اسباب وجودها من الفكرة المسيحية ، وهى على وفاق تام معها سواء فى الاسباب
أو الهدف •

ويقول نيكلسون موضحا أن الكثير من النصوص المسيحية قد اقتبست من
أصناف الكتب الصوفية ، وهذا يطمئنا فكرة واضحة على اثر المصدر النصرانى على
التصوف الاسلامى • يقول نيكلسون " فكثير من نصوص الانجيل ومن الأقوال المنسوبة
للمسيح مقتبسة فى أقدم تراجم الصوفية " (٣) •

(١) د • محمد على ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٣٢٣ — ٣٢٦

د • عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٣٠

د • ابو الملا عفيفى : الثروة الروحية فى الاسلام ص ٧٩

(٢) مدارج السالكين : ابن قيم الجوزية ج ٢ ص ٣٠٧ تحقيق محمد حامد الفقى

دار الكتاب العربى — بيروت •

(٣) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ص ١٢ ترجمة نور الدين شريعة طبعة سنة ١٩٥١

ثانيا : الفلسفة الافلاطونية المحدثة :

جا* الاسلام بدعوته العامة للبشرية ، فدخل في الاسلام من شا* الله
أن يدخل من أقوام مختلفة ، وصار امتزاج ثقافتى وحضارى ، وشاعت علوم تلك الشعوب
بآدابها وافكارها وعقائدها بين المسلمين .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد ازدهرت حركة النقل والترجمة
من اللغات العلمية المختلفة الى العربية . وترجع هذه الترجمة الى آخريات العصر
الأموى وازدهرت في العصر العباسي . أما بالنسبة الى الفلسفة اليونانية خاصة ، فقد
كان لها الحظ الأوفر من النقل والترجمة حيث أن أول مرجع للمرب في الفلسفة اليونانية
في الحقيقة لم يكن إلا هذه الكتب السريانية التي نقلت من السريانية على يد السريانيين
انفسهم الذين كانوا ملهمين باللغة العربية . ولهذا نرى ، أن هناك جماعة ممن
السريان قد أثروا في تاريخ التصوف والفلسفة وهم جماعة سرياني حوران المعروفون
غالبا بالصائبة . وان هؤلاء الصائبة هم الذين نقلوا الكتب السريانية الى العربية (١) .

هذا وقد استولت الفلسفة اليونانية على العقول العربية ، وقد شغف
بها الفلاسفة المسلمون ، وقد خضعوا لأرائها واجهدوا أنفسهم في التوفيق بينها
وبين الدين ، باعتبار أن الدين حق والفلسفة حق ، والحق لا يبيد الحق بسبل
مناقضته (٢) . وكذلك اخوان الصفا الذين كان لهم تأثير كبير في الفلسفة الاسلامية
كانوا يعتقدون أن الفلسفة اليونانية اذا مزجت بالشريعة الاسلامية فحينئذ يتم
الكمال .

وقد ذاعت الفلسفة الافلاطونية المحدثة ذيوها واسعا ، وأثارت لنجدها
ظاهرة للمعيان في كل مكان ، وقد ذاعت بفضل تفرغ يوس تلميذ افلاطون ، وكذلك
أحد نصارى لبنان الذي نقل جزءا عن تاسوعات افلاطون الى العربية في عهد
المتنصم . وكذلك كتاب اثولوجيا — المترجم على يد ابن نائمة الحمصي — والذي نسب
خطأ الى أرسطو ، وهو أحد الكتب الافلاطونية المحدثة المعروفة التي هي من تأليف

-
- (١) د . عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الاسلامي ص ٤٠ ، طبعة سنة ١٩٧٥
د . قاسم غسنى : تاريخ التصوف في الاسلام ص ١١١ — ١١٣ ترجمة
صادق نشأت طبعة سنة ١٩٧٠
(٢) د . محمد عاطف المراتى : مذاهب فلسفة المشرق ص ٣١ — ٣٨
د . محمد عاطف المراتى : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٠ — ٢٩١
د . قاسم غسنى : تاريخ التصوف الاسلامي ص ١١٣ ترجمة صادق نشأت .

أفلوطين ، وقد انتشرت ترجمته العربية في القرن الثالث الهجري .

ومن آثار الأفلاطونيين المحدثين المهمة تلك المذكرات التي نسبها خطأ إلى د. يونيزوس ، ولكنها تنسب إلى أحد أتباع الأفلاطونية المحدثة وهو اسطدس .
بارسودايلي سوري — الذي كان من الأعلام في أواخر القرن الخامس الميلادي . ويوجد في كتاب اسطدس مقولات لها شبه تام بأقوال الصوفية ، وكلها تدل على التأثر البالغ لأفكار الفلسفة الأفلاطونية المحدثثة في التصوف الإسلامي . فمن محتويات ذلك الكتاب على سبيل المثال والمقارنة : (١) كان في الأزل الوجود الخالص المحض أي الوجود المطلق لا غير (٢) ومن محتوياته أيضا : أنه يجعل ذهن الإنسان مستعدا للحصول على ماله من الكمال ويصير المقامات والحالات المختلفة حتى يتحد بهذا الوجود المحض ، ويصير في النهاية في ذلك الوجود ويصبح (هو نفسه) .

وهذه العبارة كأنها تلخص الواسطة والفاية في الطريق الصوفي بأكمله حيث أن الصوفي لا يد وان يمر بكذا وكذا من المراحل حتى يتمكن من الاتصال والشهود وامساك الاتحاد بالله والفناء فيه فنا تاما بحيث يصبح هو الذات الإلهية شمسنا واحداً . وسوف تظهر لنا هذه الفكرة واضحة جلية في الفصول اللاحقة أن ما الله شمس د. يونيزوس — وهو اسطدس سوري كتب باليونانية متأثرا بالأفلاطونية . وقد ظلت كتبه مرجعا في الألهييات والصوف (١) فكتابه المسمى (كشف الأسرار الإلهية) و ترجمته السريانية أثرت تأثيرا واسعا في تصوف المسلمين ، وكان مداره في بادئ الأمر على الزهد وترك الدنيا والاهتمام البالغ بالحياة الأخرى ، حتى غلبت شهرة د. يونيزوس البلاد من العراق والشام حتى المحيط الأطلسى (٢) .

أن عقيدة وحدة الوجود التي قال بها الصوفية المسلمون واعتقوها نجد لها هي الأصل الصم في مذهب افلوطين ، ويمكن التعبير عنها بهذه العبارة : (بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشئ منها) . أي أن الحقيقة واحدة ومنشأ الوجود هو هذه الحقيقة الواحدة ، وكل الوجودات من بعدا واحدة صمدات يوم بطريق التجلي

(١) د. تاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ص ١١٨ — ١٢٠ ترجمة صادق نشأت طبعة ١٩٢٠ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الإغريقية في العصر الوسيط ص ٩ طبعة ١٩٦٥

(٣) د. تاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ص ١١٩ ترجمة صادق نشأت

و الفيض والانبعاث * ذلك ان سلسلة الموجودات عند افلوطين تتكون من (الاول) *
و (المقل) * و (النفس الكلية) و (المادة) و يصدر المقل عن الاول و يصدر النفس
الكلية عن المقل * واتصال (النفس الكلية بالمالم المحسوس * و يصدر المادة التي
هي أصل العالم المحسوس عن هذه النفس الكلية * (١)

و من هنا نستطيع أن نتصور وحدة الوجود عند افلوطين * كما نستطيع
أن نتصور ايضا نشأ الكثرة المطلقة عن الواحد من كل وجه * أليس هذا القول هو ما
قالة المتصوفة الفلاسفة من أن الحقيقة المحمدية هي العمدة التي قامت عليها قبسة
الوجود * وان ما في هذا الوجود انبا هو تجليا للذات الالهية ؟

و الآن لنرى بعضا من آراء الفلاسفة الافلاطونية المحدثة التي كان لها الاثر
الواضح في التصوف الاسلامي *

أ — ان من آراء الفلاسفة الافلاطونية المحدثة أن الله هو مبدأ الخير والفيض
و الكائنات جميعها تنبعث من الفيض الالهي * و أول شيء صدر من الله هو
العقل ثم النفس (صادرة عن العقل) كما رأينا * و أن الله و الجسم هما
طرفا درجات الكمال * و للجسم طابع الهي لانه متشكل بأشكال الهية تمكس
عليه * و نجد أن لهذه الفكرة اثرها الواضح لدى الصوفية المسلمين الذين
تأثروا بنظريتي الفيض و المصرفة الاشراقية * و الذين اعتقروا فيها مبدأ وحدة
الوجود *

ب — النفس البشرية لها مبدأ مساوي ولكنها هابطة في الاجسام * وهذا السقوط هو
عقاب غرورها * و هذا التجسد هو عقاب موثقت * ولو بذلت النفس الجهد
و وجهت اعمالها نحو الخير أصبح من الممكن أن تنال المشاهدة الالهية
و ان تكشف المبادئ الاولى التي تهديها وتتوكلها السبيل * و تأخذ بيدها
ففي طريق الحق * حيث أن البدن و شهواته و ما فيه من حواس يعوق عن بلوغ
الحقيقة * و الفيلسوف الحق هو الذي يدرك عوائق البدن * و يرى أن النفس
لن تصل الى الحق الا اذا انفصلت تمام الانفصال عن البدن * و يكون ذلك
بتطهير النفس السفلية عن طريق التجرد عن الشهوات الجسدية و الميل الحسية

(١) أنظر : د * محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ص ١٦٤
طبعة ١٩٦٧ *

والدأب على البحث والدراسة حتى تبلغ النفس نهاية استقلالها ، وعندئذ تتصل
النفس اتصالاً مباشراً بالحقيقة .

وبناءً عليه نرى أن غاية الفيلسوف النظر لا العمل حتى يستمتع بروية الحق
ونرى أن الفيلسوف الحق بحسب عبارة سقراط هو الذي يطلب الموت ، أي الوصول
إلى الحياة الخالصة للنفس بدون البدن (١)

السنا نرى في هذا القول تعبيراً مختصراً لأقوال وسلوك المتصوفة المسلمين
في طريقهم إلى المعرفة ؟ نعم ، انهم في طريقهم هذه ، أنه لا سبيل إلى
معرفة الحق بدون الرياضة وجاهدة النفس والتمسك في مواجهة الكلاب مجاهدة (٢)
لأجانب الناحية الجسدية في النفس الانسانية وتخطيمها وبالتالي تقوية
الناحية الروحية فيها ، لأن النفس ما دامت ملابسة للبدن لا يحصل لها
العمقولات كلها (٣) كما يقولون . وهذا الكلام له أصل ومبدأ في الفلسفة افلاطونية
المحدثة كما رأينا من قبل قليل وهذا يتضح لنا أن السلوك الصوفي في رياضته
ومجاهدته حتى يصل إلى مرتبة الفناء المطلق وبالتالي المشاهدة الإلهية له
أعطاه الأكد في الفلسفة افلاطونية المحدثه .

وبناءً على ما سبق نستطيع القول بأن ذيونقرا افلاطون ، وظهور الفلسفة ،
الافلاطونية المحدثه قد اثرا في التصوف والمرفان لدى المسلمين . أي أن
التصوف قد أحرز أساساً نظرياً بعد أن كان زهداً عملياً .

فنرى أن عقيدة وحدة الوجود والمقائد الأخرى المنحرفة عن هدى الإسلام
ومبادئه ، قد أثرت في الصوفية أكثر من أي شيء آخر . لأن أولئك الذين يقولون
بعقيدة وحدة الوجود مثلاً - يرون أن المالم كله مرآة لقدرة الحق تعالى . وكل
موجود بمثابة مرآة تتجلى فيها الذات الإلهية . . . إلا أن الماها كلها ظاهرة ،
والوجود الحقيقي هو الله .

وينبغي على الإنسان أن يسعى حتى يعزى الحبيب يحصل نفسه محلاً
لتجلي جمال الحق الكامل ويبلغ السعادة الأبدية (٤)

- (١) د . أحمد فؤاد الأهواني : افلاطون ص ٩٤ طبعة ١٩٦٥ دار المعارف بمصر
- (٢) نفس المصدر ص ٩٣ قارن : التصوف الأسلافي بين الدين والفلسفة ص ١٣٧ - ١٤٠
- (٣) ابن عربي : رسالة روح القدس في محاسبة النفس ص ٢ طبعة ١٩٦٤ (دمشق)
- (٤) الامام الغزالي : مدارج القدر في مدارج معرفة النفس ص ٥٠ (المكتبة التجارية الكبرى - مصر بدون تاريخ)
- (٥) د . قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ص ١٤٣ ترجمة صادق نشأت .

والآن نريد أن نلخص بعض الآراء الأفلاطونية المحدثه التي كان لها أكبر الأثر وأعمقه في التصوف الإسلامي ، حتى تكون لنا هذه الآراء خير دليل على ما ذهبنا اليه من أن الأفلاطونية المحدثه من المصادر غير الإسلامية التي أثرت في التصوف الإسلامي وخاصة النظرى منه .

من مبادئ وآراء الأفلاطونية المحدثه ما يلي :

١ — عقيدة وحدة الوجود

فالفلاسفة قبل افلاطون ثبتوا الله في جميع الاشياء ، فين أقوال طاليس : ان كل شيء مملوء بالالهية ، وفي نصوص هرقليطس : ان الله أب كل شيء ، والواحد عند بارمنيدس هو الله وهو العالم ، ولكن افلاطون يختلف عنهم ، ان جعل الله اسى من العالم ، وجعل المظلم على صيرة الاله ، فالعالم الهى وليس الهيا .^(١)

وكذلك الفلاسفة الافلاطونيون من بعد ، يقولون ان الله الموجود الاعظم اللامتناهى الحاوى كل وجود حتى النفاث : هو الاشياء جميعا في حال الوحدة والانطواء ، والعالم الاشياء جميعا في حال الكثرة او الانتشار ، الله الموجود المطلق الذى بلغت فيه كل قوة الى الفعل ، وا لعالم الموجود الشخص المركب المنقل مسن القوة الى الفعل . أما العالم فيوجع كله الى الله ، أى أن كل موجود فهو يهوى السى استكمال ماهيته ، ويوجع الاتمان الى الله بالمعرفة ، فان طبيعته العقلية تسمح له باتحاد بالله أو شئ .^(٢)

ونجد أن هذه العقيدة قد اخذها المنصوفة الفلاسفة برمتها وبنوا عليها أقوالا ومذاهب — سنتناولها بالبحث بعد قليل ان شاء الله .^(٣)

٢ — اتحاد الماقل والمقسول

ان النشريات الصوفيه قد تأثرت بالأفلاطونية المحدثه وخاصة في المصرفة الاشراقية ، التي تلقى القا في النفس عند تطهرها وتحررها كما يقول كل من افلاطون وافلوطين . يقول افلوطين : " وقد حدث مرات عدة ان ارتفعت خارج جمدى بحيث دخلت نفسى ، كنت حينئذ احيا واطفر باتحاد مع الالهى " .^(٤)

(١) د . احمد فؤاد الاهوانى : افلاطون ص ١٢٩ طبعة ١٩٦٥ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثه ص ١١ ، ١٢ طبعة ١٩٦٣ .

(٣) انظر ص من هذه الرسالة .

(٤) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٣٣ .

وهذه المبارقة قد أخذها أبو يزيد البسطامي حيث يقول " خرجت مسنن
بأيزيدتي كما تخرج الحية من جلدها ، ونظرت فإذا العاشق ، والمعشوق ، والعشيق
واحد ، لأن الكل واحد في عالم التوحيد " (١)

وهناك عبارة أخرى حكها افلاطون من نفسه مماثلة تماما لما قال به أبو يزيد
البسطامي والتي تظهر لنا مدى أثر الفلسفة الافلاطونية المحدثنة في النظريات
الصوفية . فقال افلاطون ما معناه : " اني ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانبا ،
وصرت كائن مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية ، برى من الهيولى ، فأكون
داخلا في ذاتي ، خارجا عن سائر الاشياء ، فأرى في نفسي من الحسن والبهسا ،
والسنا والضميا ، والمحاسن الممجبة الاثنية ما أبقي متعجبا ، فأعلم اني جزء
من أجزاء المالم الاعلى الشريف " (٢)

وفي هذه الاقوال ما يلقى الضوء على تأثير التصوف الاسلامي عامة ، وأبو يزيد
البسطامي خاصة ، وان ما قالوا به من حالة الغناء ، ليست نتيجة لاتجاه اسلامي ، وإنما
هو وليد تلك النظريات الاجنبية .

وما يدعم رأينا هذا ، هو ما رواه عبد الكريم الجيلي في كتابه " الانسان
الكامل " فبعد أن تكلم في وصف أهل الجنة وأهل النار ، وكيف أن النار مصيرها السي
الزوال المطلق التام ، وتحول العذاب الى نعيم ، يورى لنا قصة اجتماعه بافلاطون ،
ذاكرا بأنهما من روح نزل عليه واخبره بها واننى أؤكد في هذا المجال ، أن تلك
الروح النازلة عليه انما هي روح شيطانية خالصة ، لا روح رحمانية مخلصة . يقول : " ولقد
اجتمعت بافلاطون الذي يعدونه أهل الظاهر كاذبا ، فرأيت له وقد ملأ المالم الشيبسي
نورا ، وسهجة ورأيت له مكانة لم أرها الا لاحاد من الاوليا فقلت له من انت ؟ قال :
قطب الزمان ، وواحد الاوان " (٣)

ويكفي في هذا المجال هذه القصة ، لتظهر لنا مدى انكباب الصوفية على

-
- (١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٥ . انظر في التصوف الاسلامي وتاريخه
نيكلسون ص ٢٥ ترجمته د . عفيفي .
(٢) نفس المصدر ص ٥ - ٦
(٣) عبد الكريم الجيلي : الانسان الكامل ص ٣٢ - ٣٣ طبعة ١٣٨٣ هـ .

المصادر غير الاسلامية وخاصة في مجال المعرفة . ومن جهة ثانية ، فان في مسلسل هذه القصة التي تخالف صريح الشرع والعقل ، نؤكد لنا على ان الكشف والمشاهدة التي يقول بها معظم الصوفية انما هي من قبيل الاوهام ، والمخيلات الفاسدة ، لان تلك الروح النازلة على عبد الكريم الجيلي واعلامه بأن افلاطون يحتل مكانة في الولاية هم يحتلها احد غيره انما هي روح شيطانية ، قد زين مثل تلك الاقوال لقرنية ، فتكلم في المحظورات وخرج من جادة الصواب ، وابتعد عن هدى الاسلام ومبادئه .

٣ — تقيد روح الانسان بروح البدن وتلوئها بأدران المادة ، وميل الروح الى العودة الى الوطن وقرها الاصل ، والطريق الذي يجب ان تقطعه لعودتها ، واتصالها بالمبدأ الأول .

ونلمح من هذه العبارة دعوة الى الفناء في المجاهدة من اجل الوصول الى الله او الفناء فيه وهي انما تعبر عن الواسطة والفاية في الطريق الصوفي لدى الصوفية المسلمين ، حيث انهم اتخذوا من تعذيب البدن والنفس الانسانية بالرياضة والمجاهدة وقطع هلاث الدنيا ، وسيلة لهم للوصول الى الله او الفناء فيه ، فناء الجزء بالكل فناء تاما .

٤ — المشق والمشاهدة والتفكير والسير في ذاتها والرياضة وتصفية النفس من الرجب والسكر الروحاني والوله والغيب عن النفس ومحو التمييزات الشخصية التي تعد حجابا كثيفا يمنع الاتصال بالله .

ان المشق في الله هي من اهم المسائل التي اقتبسها التصوف الاسلامي من الفلسفة الافلاطونية المحدثه وتوسع في بحثها وعمل على اتقانها .

أن ظهور مثل هذه الافكار في التصوف ما يخالف صراحة عقيدة التوحيد الاسلامية ، جعلت الصوفية هدفا لاضطهاد الفقهاء والمشرعين ولكنهم عمدوا الى التأويل والرموز تستترا . وكانوا يستعملون الكلمات ليمان مجازية مسرفة في الابعاد فتكلموا عن المشق الالهي بالفاظ المشق المجازي وتعبيراته .

وانا نظارنا الى المعرفة عند الصوفية ، فاننا نجد اقوالا واتجاهات ليست من وحي القرآن والسنة وانما يمكن ان نلتس لها اصولها في الفلسفة الافلاطونية المحدثه ، حيث ان المتصوفة كانوا يولون وجوههم نحو الفلسفات والمقائد فيفسر الاسلاميه يأخذون عنها اصولهم واتجاهاتهم في المعرفة .

ودليلنا على هذا القول ، أن المعرفة عند الصوفية ، والمعرفة عند
الافلاطونية المحدثة لا يترقان في المعنى . فالطرفان متفقان على اخضاع البسند
للنفس سمياً الى تحقيق الكمال الاخلاقي للنفس والى معرفة الذات الالهية . وكالاتها
وبهذا أصبحت المعرفة الصوفية معرفة اشراقية لا معرفة دينية ترجع في كشفها الى محض
التمسك بالكتاب والسنة ، لأن النزعة الفيثاغورية (أى النزعة نحو المعرفة الالهية) من
خصائص التفكير اليوناني . وفي هذا المعنى يقول افلوطين : " ليعزل العالم الخارجي
ولتوجه بكليتنا نحو الداخل ، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل ، وبعد
الاتحاد به ، لنذهب نقول للآخرين ان امتطعنا القول ماهية الاتحاد هناك " في هذه
الحياة نستطيع ان نراه ، وأن نرى انفسنا بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤية
نرى انفسنا باطمين نورا بلبيين نورا محمولا : : (١)

ويؤكد يا زهنا اليه ، تلك العبارة التي كانت مكتوبة على معبد دف وهي
: " اعرف نفسك بنفسك " ، والتي كان سقراط قد اتخذ منها شعاراً لفلسفته . ووصلت
المسلمين مصطفة بصبغة افلاطونية جديدة ، فعرّفها الصوفية واستفلوها ، وقربوا
بينها وبين الحديث القائل : (من عرف نفسه فقد عرف ربه) . واتخذوا منها ومن هذا
الحديث اساساً لكثير من أدواقهم ومشاهداتهم . (٢)

ولذا نرى أن للفلسفة اليونانية عامة ، والافلاطونية المحدثة خاصة ، اثرًا
خصباً منتجاً في تاريخ التصوف الاسلامي .

وبهذا المعنى يقول الدكتور ابراهيم هلال : " ان المنبر اليوناني والمذهب
الثنوصي قد اثر كل منهما تأثيراً كبيراً في الفكر الفلسفي والديني في الاسلام وتيسل
الاسلام وخاصة في التصوف والظاهرة الكبرى التي تؤكد لنا صلة التصوف بالمصادر
الاجنبية هي ما نراه من المغالاة في الاهتمام بالعرفان " . (٣)

(١) انظر التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٦

(٢) الحياة الروحية في الاسلام ص ٥٧

التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢١ - ٢٢

الاستاذ دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٤٢ ترجمة محمد عبد الهادي

ابو ريده طبعة ١٣٧٧ هـ .

(٣) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٥

ص ١٧٤

ويؤيد ما ذهبنا إليه من اثر افلاطونية المحدثه في التصوف الاسلامى ما يرويه الدكتور ابو الملا عفيفى انه يقول : " ان نظرية المتصوفين في الكشف والشهود افلاطونية حديثة في عميمها ، وكذلك نظرياتهم في المعرفة التى هى ترجمة للكلمة (غنوص) اليونانية ، وفي النفس وهبوطها الى العالم وفي العقل الاول ، والنفس الكلية ، بل في الفيوضات : كلها مستمدة من مصادر افلاطونية حديثة مع قليل او كثير من التحوير (١) " .

و اذا نظرنا الى اقوال بعض الصوفية القائلين بالاخذ عن الله مباشرة مثل محيى الدين بن عربي وابن كتابة الفتوحات المكية باملاء من الله ، او قول ابن يزيد : اخذتم علمكم ميتا من ميت ، واخذنا علما من الحي الذى لا يموت " ثم الدعوى الصوفية بتصحيح الاجاديت مباشرة من الرسول (ص) ، نجد ان هذه الفكرة برمتها قد قالها افلاطون بنفسه ، ونجد ان المقصود العام في كلام افلاطون ، هو السلوك الخاص عند المتصوفة المسلمين القائلين بطلب الفكرة : يقول افلاطون : " وان المعرفة لا يستمدها الانسان بطريق الحواس او من التفكير المقصود بل هى تصدر مباشرة عن النفس الكلية الى النفس الجزئية ، وهى فى حالة من الذهول عن الحس (اى الفناء) وهذا هو الاشراق الذى ترد به المعرفة من الملاء الاعلى مباشرة على النفس ، وان هذه المعرفة هى العلم الصحيح " (٢) .

وهذا القول يمتثل تماما مع الدعوة الصوفية القائلة بالكشف والمشاهدة ، والفناء التام في الذات الالهية ، والتلقى عن الله مباشرة وبلا واسطة ذلك العلم الصحيح الذى لا يشك صاحبه فيه ابدا ويصبح صاحبه اعلى عالم بالله كما يقولون .

ويذهب بنا افلاطون وبين لنا رأيه عن حقيقة هذا الاله (اى الملاء الاعلى الذى ترد منه المعرفة مباشرة على النفس) فيقول انه الفيض الذى صدر عن نسور (العقل الاول) - وعن العقل الاول صدرت النفس الكلية التى تملأ العالم ، فالعالم من فيوضات نوره ، ويعطرد افلاطون قائلا : " ان النفس الجزئية تستطيع في أثناء الحياة الوصول (لحظات) الى النفس الكلية بعد رياضة خاصة ، وعندها تدرك لنفسها حقائق الكائنات " .

(١) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١٥
(٢) محمد البهلى النبال . الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى ص ٤٢ - ٤٣ طبعة ١٣٨٤ هـ نشر وتوزيع مكتبة النجاح - تونس .

إذا نظرنا الى ههنا الميابة الاخوية ، و مجاهدة النفس في هذه المهمة
برياضة خاصة للوصول الى الكشف والمشاهدة ، نجد أن السلوك الصوفي من أوله
الى آخره سلوك مستمد من الفكرة الافلاطونية المحدثه بنا ، على ما ذكرنا من نصوص
سابقة .

اننا نكاد نجزم القول بالثر الفلسفي على التصوف الاسلامي خاصة ، والمقلية
المريية عامة ، فأعتبروا الطريق الفلسفي بنظرياته ومذاهبه ، طريق موصل الى معرفة
الله بعد تركية النفوس وصلها بالرياضات والمجاهدات ؛ وهذا ابن رشد - احيد
الفلاسفة المسلمين الذي كان لهم اثر عظيم في التصوف الاسلامي - يقول : " ان من نهى
عن النظر في الفلسفة فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الى معرفة الله تعالى
وهو باب النظر الموحى الى معرفته حق المعرفة ، وان من نهى عن ذلك يكون في غاية
الجهل والبعث عن الله تعالى ، لأن من نهى عن الفلسفة - على حد زعم ابن رشد -
كشغل من منع المطشان شرب الماء البارود المذب حتى مات من العطش " (١)

فأنظر كيف تهافت الفلاسفة ومن ثم المتصوفة المسلمين على الثقافات الاجنبية
ينهلون من معينها الذي يتنافى ابدا مع شريعة الاسلام ، ويذهب بهم الفرو السى
القول بأن هذا الطريق هو السبيل الموصل الى الله ، وكأنهم تصاموا وتعامسوا
عن الحقيقة الثابتة القائلة : بأن لا سبيل الى معرفة الله الا بكتاب الله وسنة رسوله (ص)

أما صاحب الرياضات ، والعامل بطريق الرياضات والمجاهدات والخلوات
هيهات هيهات . انما يروى ذلك في الافات والشبهات والضلالات ، فان تركيبة
النفوس مسلم الى الرسل وانما بعثهم الله لهذه التركيبات ولا هم اياها وجعلها على ايديهم
دعوة وتعلما وبيانا وارشادا . فهم المبعوثون لعلاج نفوس الامم . قال تعالى (هو
الذى يبعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ، ويزكيهم ، ويعلمهم الكتاب
والحكمة ، وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين " (٢)

ومن المعلوم بداهة ، أن تركيبة النفوس أصعب من علاج الابدان ، فمن
زكى نفسه بالرياضة والمجاهدة والخلوة التي لم يجز بها الرسل ، فهو كالمريض
الذى يعالج نفسه برأيه ، بل كالذى يعالج نفسه بجهاه سفهه ، وأين يقع

(١) ابن رشد : فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٣٣ - ٣٤

طبعة ١٩٦١ .

(٢) الجمعة : ٢ انظر ابن القيم الجوزية / مدارج السالكين ص ٣١٥ ج ٢

رأيه من رأى الطبيب ؟ فالرسول أطباء القلوب ، فلا سبيل الى تزكيتها وصلاحها الا من طريقهم .

أما الفلاسفة والمتصوفون فقد ائتمدوا عن هذا الهدى القويم ، وראوا نفس الفلسفة والشكقات الاجنبية منارا يهذى الى السبيل الاقوم ، ولم يصلحوا أنفسهم اوقفهم في دياجير الظالم والابتماد عن الله فائتمدوا عن النظر في القرآن وتدبر ممانيه الى الفلسفة ، حيث ترجمت النصوص اليونانية الى العربية منذ نهاية القرن الثاني للهجرة وكان من أهم هذه النصوص كتاب اثولوجيا ارسطوطاليس^(١) الذي نسب خطأ الى ارسطو ، وفيه نظريات الفيزي الواحد ، التي سئل دورا اخطبوا في التصوف الاسلامي ، خصوصا عند السهروردي الجلول واين عيسى و تلامذتها ، وفيه ايضا نظرية الكلمة واللغوس ولا شك في تأثير الصوفية المسلمين بذلك الكتاب ، وغيره من الكتب المنسوبة الى هرمس ومنها (رسالة هرمس في مبادلة النفس)^(٢) حيث أننا من السهل علينا أن نجد أصداً لهذه الرسالة ومثابه في مناجيات الصوفية المسلمين .

ولهذا نرى ، أن الثقافة اليونانية قد أثرت تأثيرا واضحا على العقليسة الاسلامية من فلاسفة ومثلكمين وعصوة ، وانها قد انبتت افكارا في التصوف خاصة ، مختلفة اختلافا جوعها بل ومعارضة مع عقيدة التوحيد الاسلامية ، كقولهم بنظريات ومذاهب منحرفة عن هدى الاسلام ومبادئ كوحدة الوجود والحلول والاتحاد والحقيقة المحمدية ووحدة الاديان ، ودليلنا على تعارض هذه النظريات مع عقيدة التوحيد الاسلامية هي : —

١ — بساطة عقيدة التوحيد الاسلامية الداعية الى عبادة الله عبادة مخلصة

(١) اثولوجيا ارسطوطاليس نسب خطأ الى ارسطو ، ولكنه في الواقع فقرات من تاسوعات افلوطين ، أو هو تاسوعات افلوطين نفسها ، وقد ظننها الدارسون المسلمون الاوائل أنها لارسطو ، ولكن تبين اخيرا أنها لافلوطين (د . ابراهيم هلال) تارن : د . ماجد فخري : ارسطو - ليس س ١٣ طبعة ١٩٥٨ المطبعة الكاثوليكية ببيروت الاستاذ دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٧ ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة طبعة ١٣٧٧ هـ وكذلك ص ٤٦ — ٤٧

(٢) د . عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الاسلامي ص ٤٠ — ٤١ طبعة ١٩٢٥ م

٢ — ثورة الفقهاء منذ المصور الإسلامية الأولى على هذه الأفكار والقاتلين بها
فنفى من نفسى وقتل من قتل كالحلاج وغيره .

وإذا كان العرب قد اطلعوا على الحضارات الدينية للام السابقة التمسى
دخلت الاسلام و تأثروا بها * الان تأثرهم بالفلسفة اليونانية عامة وبالأفلاطونية المحدثة
خاصة كان أشد وأقوى . فبقدر ما تأثر الفلاسفة المسلمون بأرسطو ، تأثر الصوفيون
المسلمون بأفلاطون وأفلاطون ، ومد كل فريق أيديهم الى ذلك التراث الفلسفى الذى
خلفه اليونان ، يلتصقون فيه ما يفذى مذاهبهم ويؤيد مزاعمهم . وقد وقف المسلمون
على مذهب افلاطونين عن طريق كتاب اثولوجيا ارسطوطاليس — الذى نسب خطأ الى ارسطو
كما ذكرنا قبل قليل قبل قليل — والذى نقله الى العربية عبد المسيح بن ناعمة الحمصسى
وقد أثر هذا الكتاب وغيره فى التصوف الاسلامى تأثرا كبيرا . وما يجعلنا نذهب
هذا المذهب هو ما يرويه لنا الدكتور محمد مصطفى حلى فى هذا الصدد من الاثر
الواضح للمذهب الافلاطونى الجديد على المتصوفة المسلمين رغم أنه يقول ببيان
التصوف الاسلامى انما يرجع الى اصول اسلامية بحتة — فيقول : " ان مذهب
الافلاطونية الجديدة قد فعل فعله وآتى أكله فى حياة الفكر والروح الاسلاميين
وأن الصوفية بنوع خاص وجدوا فى هذا المذهب منبعا عذبا يروونه ويرون منه شجرة
أذواتهم الروحية ، و مواجيدهم النفسية ومكاشفاتهم الباطنية " (١)

لقد ذكرنا أن المسلمين ، فلاسفة ومتصوفين — قد وقفوا على الفلسفة
الافلاطونية الحديثة ، حيث كان ارسطو الشخصية البارزة فى الفلسفة الإسلامية كما
يقول نيلكسون . وقد عرفه العرب عن طريق شرحه من رجال الافلاطونية الحديثة
مثل ثيوفريوس الصورى ، الذى شرح آراء استاذ افلاطون ودافع عنها — ولهذا لم
يكن كتاب الريوية لأرسطو — الذى ترجم الى العربية فى القرن الثالث الهجرى —
غير مختصر لسلافلاطونية الحديثة . " وخاصة اذا علمنا أن أرسطو قد تتلمذ بايلسة
عشرين سنة على أفلاطون فى اكاديميته ولم يصادف ذلك المعهد الا لدى وفاة معلمه
افلاطون (٣٤٧ ق م) ونجد أن المشاكل التى اثارها ارسطو ، انما كان مقتفيها
بذلك خطى استاذ افلاطون ثم ديونيسيوس القاسى والذى كان نتجا آخر للمدرسة

(١) د . محمد مصطفى حلى الحياة الروحية فى الاسلام ص ٥٦ — ٥٧ طبعة ١٩٤٥

(٢) د . ماجد فخري : ارسطوطاليس ص ١٠ ، ٨ طبعة ١٩٥٨

(كتاب الريوية هو كتاب اثولوجيا المنسوب خطأ الى ارسطو) نفس المصدر ص ١٣
الاستاذ دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٣٧ ترجمة محمد عبد الهادى ابوريد
طبعة ١٣٧٢ هـ

الافلاطونية ، وقد نقلت كتاباته الى اللاتينية على يد يوحنا اسكوتس ايريجينا ، وأقامت
تصوفا مسيحيا في العصر الوسيط موطنه اوريا الغربية .

و اذا آمننا النظر في هذا التصوف المسمى أو (اللاهوت الصوفي) الذي
قال به ديونيسيوس ، والطريق الصوفي لدى صوفية الاسلام سوا ، في الواسطة أو الغاية
، نجدهما لا يفرقان . وكفيينا الآن أن تقدم صورة لذلك اللاهوت الصوفي الذي قسام
في أواخر القرن الخامس أو أوائل القرن السادس الميلادي على يد رجال الافلاطونية
الحدیثة ، لنعلم مدى توافقه مع التصوف الاساسي بل لنرى مدى أقبال العقليّة
الاسلامية وخاصة المتصوفين منهم على استحضار الثقافات الأجنبية عبر هذه قسرون مضت
لديونيسيوس هذا اسقف سوري متشبع بالافلاطونية الجديدة ، قال بأن اللاهوت الصوفي
هو العلم بالله والامور الالهية علما لاوتيا أي تجريبيا محسوسا منووحا من الله . فهو
بموضوعه وبوسائله علم فائض للطبيعة ، لأن الانسان لا يملك ان يبلغ بقوته الطبيعية
الى طبيعة الله ، ولكن الله هو الذي يجذب اليه الانسان ويرفعه الي بهائه الذي
لا يدركه العقل ، وانما يحبه القلب ويحبه ويعبد . ولأجل الاتحاد بالله يجب
المران بلا انقطاع على التأمل الصوفي ، يجب اطراح الحواس والانفعال العقلية والذهاب
بقوة فائقة للطبيعة الى الموجود القائم وراء كل ما عتة وكل فكر . متى خلصت النفس من
العالم المحسوس والعالم الممتول جميعا ، دخلت في ظلام جهل مقدس ، وانصرفت
عن كل معرفة استدلالية ، وفنيت في الموجود غير المنظور ، غير المدرك ، واتحدت به
بنسبة انصرافها عن الاستدلال واستمدت من ذلك الجهل المطلق معرفة لا يبلغ العقل
المبهاة (١)

فاذا تأملنا الكلمات التي تحتها خط ، بل وجميع الفقرة السابقة ، نراها
هي بهذا افيوها ما يقول به المتصوفة المسلمون في سبيل حصولهم على العلم اللدنسي
القائم على الكشف والمشاهدة عن طريق الرياضة والمجاهدة والخلوة انتظارا منهم
لتلقي ذلك الكشف المزعوم ومن ثم افنا ، والاتحاد بل والا ستغراق في الله بالكليّة .
و اذا كان الامر هكذا ، فليس من الممكن ان يكون التصوف وليد الاسلام بدا كما ذهب
اليه بعض الباحثين في التصوف .

(١) انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط ص ٥٨ — ٦٣

وإذا تركنا رجال الأفلاطونية، لحدثة قليلا ، ونذهبنا إلى الفلاسفة المسلمين أنفسهم ، نجد واحدا منهم * مثلا ، وهو ابن رشد ، فقد خصر جهده ، السعى حد كبير في أرسطو ، فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف ، وذلك ليتسنى له شرحها وتلخيصها ، حتى أصبح ابن رشد صاحب الفضل فيما عرفتته معاهد الدرس في أوروبا النصرانية من كتابات أرسطو ، حتى أننا نجد أن السبب في نقد ابن رشد لابن سينا ، يرجع إلى أن ابن رشد يريد تخلص فلسفة أرسطو مما شابها من أفكار دخيلة عليها ، وتقدمها للمالئ الأساليب خالصة نقية * (١) وهذا نرى أن ابن رشد يريد وفيه من فلسفة المسلمين قد تأثروا بفلسفة أرسطو تأثيرا بالغا ، وهو لا ، الفلاسفة قد أثروا بدورهم في التصوف المسلمين .

والى جانب ذلك ، كانت الأفكار الصوفية الأفريقية من الفيض والإشراق والمعرفة منتشرة انتشارا كبيرا ، حتى أنه يمكن الوصول إليها من قبل السكان المسلمين بسهولة ويسر ، فتشكلت * الشيوصوفية * (٢) في غرب آسيا وفي مصر لدى المسلمين ، وإذا تدبرنا أكثر آراء ذى النون المصري نجد هذا تنفق — كما يقول نيكلسون — وما نجد في كتابات ديونيسيوس ، ونا ، عليه يقول نيكلسون : " وهذا يجربنا ، حتما إلى الجزم بأن الأفلاطونية الحديثة قد هبت على الإسلام صبغة من العنصر الصوفي فيه الذي صبغت فيه المسيحية من قبل " (٣) .

والمثال في المذاهب الصوفية في وحدة الوجود ، يجد أن لها أصلا في الأفلاطونية الحديثة التي تذهب إلى أن العالم صادر عن ذات الله ، ولا نستطيع تمييز العالم من الله تمييزا حاسما ، وتميل إلى اعتبار العالم مظهرا لله ، وهذه الأفكار لها مثال عند المتصوفة المسلمين القائلين بأن ما في الوجود إنما هو تجليات للذات الإلهية .

والمثال في المذاهب الصوفية أيضا ، يلاحظ أنه قد أثبت في تضاعفها كثير من عناصر الفيض الإلهية ، وأول فيض هو العقل الأول الذي تستمد منه كل الموجودات

(١) د . محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٧ — ٥٣ .

(٢) التصوف الشيوصوفي ، هو ذلك التصوف العراقي الذي يدور المذهب الرئيسي فيه على اتحاد المبدأ بالرب .

(٣) نيكلسون : الصوفية في الإسلام ص ١٨ — ١٩ ترجمة نور الدين شريعة طبعة ١٩٥١ م .

وجودها ويصدر عنه كل ما سواها من الفيوضات الاخرى • وهذا الكلام نجد له نظيرا عند ابن عربي في وحدته الوجودية وفي نظريته في الحقيقة المحمدية التي يعدها اول فيض من الذات الالهية • ويعد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها • وكذلك نجد هاعند عمر بن الفارغ في وحدته الشهودية وعند شهاب الدين السهروردي المقتول في حكمة الاشراقية (١) مما تقدم نكاد نجزم القول بأن للفلسفة اليونانية عامة والافلاطونية الجديدة خاصة اثر كبير في التصوف الاسلامي •

(١) د • محمد جلي مصطفى : الحياة الروحية في الاسلام من ٥٨ ابيحة ١٩٤٥ م •

ثالثا : المصدر الهندي :

لقد تكلمنا آنفا عن حركة النقل والترجمة التي عني بها المسلمون منذ القرن الثاني الهجري ، وقد شملت تلك الحركة أيضا ترجمة مقدار من الأفكار والحكمة الهندية ، حيث أن الهند كانت تعد بلاد الحكمة على الحقيقة ، وكثيرا ما يقول مؤلفو المصرب في كتبهم إنها " معدن الفلسفة " . وقد ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة ، والتي كان الفرس في الألب ، وسطا ، فيها بين الهند والمصرب ثم انتشرت أيضا بسبب فتح الهند على يد المسلمين . (١) وترجم الكثير من الحكمة الهندية إلى اللغة العربية .

وكان للرياضيات الهندية والتنجيم القليل بالطلب البسيط وبالسيجر أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الاسلام ، ولا شك في أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمقيدة بالدين تقيدا تاما كان لها أثر متصل في الصوفية الفارسية والاسلامية (٢) . فنجده أن الاشراق الفلسفي الذي عرف عند الهنود وغيرهم والذي يصل فيسـه المرء بمد مرحلة التجرد والرياضة والمباداة الى مرحلة الكشف والاخبار عن الغيبات هـيو غاية التصوف الاسلامي في منهجه افلسفي ، وقد شاع هذا المنهج بـذلك الغاية الاشراقية في البيئة الاسلامية . وقد أدى ولع الصوفية بالمنهج الاشراقي أن أخذوا المعرفة عـسن مخالفينهم من أبناء الديانات الأخرى (٣) . فمن يونان وهنود وفرس وغيرهم .

ولهذا نرى ، أن للتصوف الهندي أثره الواضح في التصوف الاسلامي لا سيما فيما يتصل بالطقوس الدينية والرياضيات والمجاهدات وأساليب مجاهدة وتعذيب النفس ، ذلك لأن الاعتقاد بالغنا وانحاض الذات الذي يسميه الصوفية الهنـدوسـون النفسـاء والمحو أو الاستهلاك والأبـتـنـرائ في الله بالكلمة هـندي في الأصل . لأن الهنود يرون أن الانسان اذا طهر نفسه من أدوان العمل والتفكير وصام أيا ما كان روحه تدخل في خضم الأرواح ، ولا يعمود الفرد موجودا كفرد ، وهذا لك يظهر الاتحاد (٤) .

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٦ ترجمة محمد عبد الهادي أبو رينة .
أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ١ ص ٢٣٣ الطبعة السابعة سنة ١٩٦٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧

(٣) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣

(٤) انظر : تاريخ التصوف في الاسلام . ص ٢٢٢ . تاريخ التصوف الاسلامي ص ٢٣٠ - ٢٣٣ نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٢٨ . التصوف الشريعة الروحية في الاسلام ص ٧٧ التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣ .

ودليلنا على هذه الفكرة ، ان البرهنية قامت بوضع خطة عملية للتحرر من
الأم حيث كان نساكهم يرون أن الوجود شر ، فجعلوا الخلاص منه غاية لهم ، وذلك
 بالرياضات العنيفة القاتلة ، حتى يمكنهم التشبه بالذات (براهما) والامتزاج به
 امتزاج الفذير بالبحر كما يقول الامشاد ، او امتزاج الخمرة بالما* الزلال كما يقول
 الحلاج . والقولان يحملان نفس المعنى مما يؤكد تأثير الحلاج وغيره من المتصوفة
 بالأفكار والمقائد الهندية . واننا لا نزال نرى في يومنا هذا طائفة في الهند بأبهم
 تعذيب أنفسهم ليظفروا بسكنة المعرفة ، وذلك بقتل الشهوة وتحرير النفس من كل
 رغباتها (١) .

ولعل أهم المقائد الهندية التي لم يصادرها عامما في التصوف الاسلامي هي
 عقيدة تناسخ الأرواح وما تسلم اليه من مذهب في الحلول ووحدة الوجود في اتحاد
 العقل والعقل والمقول ، بحيث يصير هذا كله شيئا واحدا ، ومن ثم اسقاط
 التكاليف الشرعية . وهذا ما فلسفه الحلاج وابن عربي في مدرستيهما في تحليل الشوائب
 الدنية وهدم التكاليف الشرعية وقصرها على الصوام دون الخواص والأقطاب .

ولهذا نرى أن نزعة وحدة الوجود عند المتصوفة المسلمين هي نزعة فارسية هندية
 وترجع الى اسطورة هندية اعتقادية .

تزعم أن الله الواحد لا يشمر بالسرور . وهي تصور كرجل وامرأة قد تعانقا
 وانشقت رحد منهما الى نصفين . وتضاجعا فأنسلا (البشرية) ، ثم اختفت الزوجية ،
 وظهرت في صورة بقرة ، فأنقلب الذكر ثورا ، فأنسل (الماشية) ، وهكذا حتى صدرت
 وتكونت منه المخلوقات ، فالخالق والمخلوقات شيء واحد (٢) .

وهذا القول يتوافق مع قول ابن عربي بأن الوجود في حقيقته وجوهره شيء واحد .
 ولهذا نستطيع القول ان نظرية وحدة الوجود التي قال بها الصوفية لها
 بذورها لدى الصوفية الهندية . ودليلنا على هذا هو ما قاله با*د يوأما عند التحقيق
 فجميع الأشياء الهية (٣) . وهذا يعود الى ما ذهب اليه ابن عربي حين فسر الكثرة فسي

(١) انظر : محمد البهلي النبال : الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي ص ٤٥

الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٤ .

(٢) الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي ص ٤٤ .

(٣) الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٤٩٧ .

الوجود على أساس أنها صور ومجال تتجلى فيها الصفات الالهية التي هي عين الذات (١).
 ومننا* عليه نقرر ان للفلسفة الهندية عقائدها أثر كبير في نشوء نظرية وحدة الوجود التي
 أثرت في الفلسفات الصوفية عامة .

وكذلك بالنسبة الى القول بفكرة وحدة الأديان والمترتبة عن القول بنظرية وحدة
 الوجود التي قال بها المتصوفة المسلمون انما ترجع الى أساس هندي أيضا . فسلذا
 نظرنا الى الكتب الهندية الدينية مثل الفيدا وراماينا واليونشاد ، نجد لها أشبه
 بنظام اجتماعي يسمح بالعقائد المختلفة التي منها دعوة الى عقيدة معينة ولا شك أن لهذا
 مدخله في وحدة الأديان لدى المتصوفة المسلمين .

فلاسلام دعا الى عقيدة معينة واحدة فهي تحقيق الألوهية والمبودية لله .
 أما البعض من المتصوفة الفلاسفة فقد سمحوا لأنفسهم باعتقاد عقائد مختلفة - فيما كما هي
 دعوة الكتب الدينية الهندية - فنراهم لا يفرقون بين دين وآخر حتى الوثنية منهم
 ومعدة الكواكب بل ويدعون الى مخالفة دعوة الاسلام في ان الدين عند الله الاسلام .
 ويدعون الى عدم التمسك بعقيدة معينة ، لأن الله في نظرهم " لا تحده عقيدة واحدة " (٢)
 وكأنهم يريدون القول بأن الاسلام وحده لا يكفي لمعرفة الله ، ولا يخفى ما في هذا القول
 من الكفر الصراح . والخلاصة . اننا نلج الأثر الهندي في التصوف الاسلامي واضحا .
 وقد كان الاشتراك بالتصوف الاسلامي مع الديانات والعقائد السابقة في وحدة الوجود من
 أهم الدوافع التي تدفع بالانسان الى الاعتقاد بأن التصوف الاشراقي لا يمكن أن يكون
 اسلاميا .

(١) قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ، ٣٠٣ ، الثورة الروحانية في
 الاسلام ص ٢٢٤ الشطحات الصوفية ص ١٦ .
 (٢) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ٨٦ . قارن : الثورة الروحانية في الاسلام ص ٥٨ .
 الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٠ ، تاريخ التصوف الاسلامي ص ٣٦ .

رابعاً : المصدر الفارسي :

لقد تكلمنا فيما سبق عن الأثر الهندي على التصوف الاسلامي ، وسنتكلم
الآن عن الأثر الفارسي في التصوف الاسلامي ، حتى يتضح لنا كيف ان هناك عدة
مصادر اجنبية قد أثرت في رجال التصوف الاسلامي ، وقادتهم الى ما وصلوا اليه من
قرب أو بعد عن روح الدين الاسلامي .

فمن المعلوم أنه كان هناك صلات بين الهند وفارس ، حيث أن (مانيسي)
حين نفى من فارس ، دخل الهند ونقل فيما نقل فلسفة التناسخ .

محمد الفتوحات الإسلامية ، ودخول العديد من العرب والمسلمين في الاسلام
فكان لا بد من التمازج الحضاري والثقافي ، بل والتمازج بين سكان البلاد المفتوحة ،
والمفتوحين العرب ، وقد لقي سكان البلاد الأصليين معاملة طيبة من المسلمين لأنهم
كانوا يضررون بهزور احتد والضيقة للمسلمين مثلية في تلك الروايب والبهزور العقائدية
السابقة في نفوسهم ، متربصين القرض للتخلص من الحكم الاسلامي والمودة التي
ما كانوا عليه من عقائد ، ولما لم يكن لهؤلاء النفوس وغيرهم شأن كبير أثناء توة الدولة
الاسلامية ، ولكن وضعهم تغير كلما في عصر الدولة العباسية - عصر الترجمة والاقبال
على الثقافات الأجنبية - حيث المناصب المالية في الدولة ، ومن هذا المركز أخذوا
يشنون عقائدهم الفاسدة في الوسط الاسلامي ، من أجل الدس والتشكيك في عقيدة
التوحيد الاسلامية ، هذا بالإضافة الى وجود عدد من السياح والمتجولين والمتراضين
من البوذيين الذين آذعوا قصة بوذا مثالا للزهد والأعراض عن الدنيا بالكلية .

ومعد هذه المقدمة ، نستطيع أن نجمل أثر المصدر الفارسي في التصوف

الاسلامي في ثلاث :

- ١ . نظرية الحق الالهي .
- ٢ . فكرة الامام الممصوم .
- ٣ . القول بالحقيقة المحمدية . وقد قال المتصوفة الفلاسفة بهذا فصلاً .
- فذهبوا الى القول بأن الحقيقة المحمدية هي مبدأ خلق العالم وأصله ،
- بل هي الصدق التي قامت عليها قيمة الوجود ، ومعبرة أخرى نظرياً ولا
- المتصوفة الى الحقيقة المحمدية على أنها السبب في كل موجود (١) .

(١) انظر : نفوس الحكم ص ٤ ، الابريز للدباغ ص ٤٤٤ . التصوف الاسلامي بين الدين
والفلسفة ص ٢١٤ - ٢١٥ . الانسان الكامل ج ١ ص ١٩٣ . الفلسفة
الصوفية في الاسلام ص ١٨ - ٢٠ . الحياة الروحية في الاسلام ص ٤٣ . ابن
الفارض والحب الالهي ص ٣٥٢ - ٣٦٤ طبعة سنة ١٩٢١ م .

وهذا المعنى ، نجد أن الحقيقة المحمدية - وانها أول تعمين ونسب
تفرعت المخلوقات صدورا وفيضا ، أو النظر اليها كحقيقة كونية ، وكصورة من نظرية
الفيض - لها أصل في الافستا التي تقول : (ان الله الخير لم يخلق الكون بمسا
فيه من كائنات روحية ومادية خلقا مباشرا ، بل خلقه عن طريق الكلمة الالهية المشتركة) .
ولهذا نجد ان بين الفكرتين : الفارسية والصوفية توافق تام من حيث النظر في كيفية
خلق الخلق ، ان لا بد من واسطة ، وان فكرة الواسطة هذه ، فكرة واحدة عند
الصوفية المسلمين والفارسيين البوذيين ، وترجمان الى معنى واحد هو واسطة
الحقيقة المحمدية عند الصوفية ، والكلمة الالهية المشتركة عند الفارسية . وهناك
تشابه أيضا بين البوذية الفارسية والصوفية المسلمين في بعض المبادئ والاعتقادات
الزائفة . فقد تعلم الصوفية من أجازار البوذيين استعمال المساجح . وقد خالفوا بذلك
الهدى النهوي الشريف ، ان قال الرسول (ص) في حق التسبيح : (اعتدوا بهن
بالأنامل فانهن مستنطقات) . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فاننا نشاهد
بعض الادعاءات الباطلة والاعتقادات الزائفة ، من أن للميت كرامة ، وخاصة
اذا كان صوفيا ، مثل ان يشاكس الميت حامله ، فلا يستطيعون تحريره ، أو أنهم
لا يدخل قبره الا اذا أتى شيخ آخر يخاطبه ، والأغرب من ذلك ، الداعي السعي
الضحك والسخرية ادعائهم أنهم يذهبون الى قبور الصالحين ويصافحون الميت بدا بيد .
واننى قد سمعت مثل هذه الروايات وغيرها من أفواه دعاة التصوف في الوقت الحاضر
ونجد ان لهذه الدعاوى أصلا عند البوذية ، " ذلك ان بوذا قد ظهرت معجزاته
وقت وفاته ، ومنها اضطرام المحرقة من نفسها بمجرد وضع جثته عليها " (١) .

هذا واذا نظرنا الى نظرية الفناء الصوفية والأستغراق في الله على الكلية
نجد أن لها أصلا في بعض التعاليم البوذية (الجوتاما) ، ومنها السعي للحصول
الى حالة النيرفانا : أى الاندماج في النفس الأولى عن طريق انكار الذات والتأمل
والزهد في الدنيا . ولهذا نرى أن الطريق الصوفى لدى المسلمين سواء في الواسطة
أو النهاية مدين بالكثير للبوذية . وهذا الصد يقول نيكلسون : " ان نظرية

(١) السيد أبو الفيض المنوفى : التصوف الاسلامى ، ١٩٦ - ١٩٧ .

الفناء الصوفية قد تأثرت الى حد ما بالبوذية كما تأثرت بالحولية الهندية * (١).

ومما يجهلنا نذهب هذاذهب في أن التصوف الاسلامي متأثر بالمقائـد
الفارسية ، هو ما ذهب اليه الدكتور محمد مصطفى حلمي - على الرغم من مدافعتة عن
التصوف الاسلامي وارجاعه الى اصول اسلامية ، ولكنه يقول : " ان ثمة شبهة تاريخية
بين المقائـد والنزعات الفارسية القديمة ، وبين التعاليم والمذاهب الصوفية الاسلامية .
فالزهد في التصوف الاسلامي يشبه الزهد والرهبة في الديانة المانوية ، كما يشبه
الزهد والقناعة والنهي عن ذبح الحيوان في الديانة المزوكية ، وعقائد الشيعة
وغلاتهم في حق الملك الالهي ، وفي حلول الله في الامام تكاد تكون صورة جديدة
فارسية قديمة . ولقد شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم
ووجدت من الشيعة من اعتنقها وتعصب لها ، ومن الصوفية من تلقاها بالقبول وتأثر
بها عن قصد او عن غير قصد " (٢) .

واستمر هذا التأثير في نفوس هؤلاء المتصوفة ، وظهر واضحا جليا في تعبدهم
وتصوفهم ، وهذا نراه قد شاركوا المانوية والمزوكية في زهدهم وتأثروا بالزاد شتية
في بعض عقائدهم ، فأنسلخوا عن الدنيا بالكلية ، بل ذهبوا الى حد القول أن
من أكل درهم لحم قسى قلبه أربعين يوما . أليست هذه الدعوة التي لا أساس لها
من الصحة ، تكرارا بل وتقليدا للديانة المزوكية التي نهت عن ذبح الحيوان ؟ ففى
حين أن شريعة الاسلام قد أحلت ذلك .

ومن أوجه الشبه الموجودة بين البوذية وطرق التصوف مسألة المقامات ، وأن
اختلفت في الجزئيات ، لكنهما مشتركان في الأصول ، ويمكن الحدس بأنها لا بد قد
نبعا من أصل واحد . فديانة بلخ قد اشتهرت بعدد من الصوفية ، منهم
ابراهيم بن آدم الذي كان أميرا بلخ ، ثم تخلص عن عرشه وأضحى درويشا

(١) نيكلسون الصوفية في الاسلام ص ٢٢ ، ٢٤ ترجمة نور الدين شريه . تاريخ التصوف /

في الاسلام د . قاسم غنى ص ٢٣٦ الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٧ .

(٢) د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الاسلام ص ٤٢ ، ٤٣ .

قارن التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٩ .

متنقلا (١) . وكانت بلغ من أهم مراكز التصوف البوذي ومركزا لكثير من الأديرة القديمة ، وقد استمرت شهرة هذه المدينة وسمعتها الصوفية بعد الاسلام .

ونناء عليه نستطيع أن نؤكد الأثر البوذي في التصوف الاسلامي ، خاصة اذا قارنا بين بوذا — ذلك الأمير الذي رعى الدنيا ظهريا وحرر نفسه — بقصة ابراهيم بن أد هسم ، ابن الأمير البلخي الذي أعرض عن الدنيا ، وتخلّى عن عرشه وتزايى الدراويش ، وتلك صورة طبق الأصل لما كان قد سمعوه عن حياة بوذا (٢) .

(١) انظر : نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ٢١ ترجمة نور الدين شريعة . العصف
الثورة الروحية في الاسلام ص ٧٨ . تاريخ التصوف في الاسلام ص ٢٢٢ — ٢٣٠
الحياة الروحية في الاسلام ص ٤٣ .
(٢) تاريخ التصوف في الاسلام ص ٢٢٢ — ٢٣٠ .

خامسا : المصدر الشيعي : (الصلة بين التصوف والتشيع) •

ان التصوف والتشيع قد عاشا وترعرا في وسط بيئة واحدة ، وقد أثر كل منهما في الأخرى تأثيرا واضحا ، وان كان التشيع له أثر. أوضح في التصوف ، ذلك ان التشيع أخذ يدب الى التصوف ، آملا في استغلال مكانته وتطويعه لأغراضه ، وفعلا أخذ التشيع يتغلغل في التصوف ويطوعه لأغراضه • وذلك أخذ يظهر الأثر الشيعي في التصوف ورجاله ، حتى أن الحاكج نفسه كان داعيا اسماعيليا ، أقرمطيا وشيعيا على كل حال • استندم طاقته الصوفية ونفوذ الروحي للتأثير في الناس ودعوتهم الى نصره الفاطميين أو القرامطة (١) .

لهذا نرى أن التصوف أفرغ في بيئة التشيع ، وقد ذهب المتصوفة الى وصل أئمة التشيع بمشركهم وجعلوهم من مؤيدي طريقتهم ، بل ذهبوا الى القول بأنهم قد أخذوا الحقيقة منهم • وفي نفس الوقت نجد أن أوائل المتصوفة قسبوا اتصالوا بالأئمة ، من ذلك اسلام معروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ هـ على يد الامام علي بن موسى الرضا المتوفى سنة ٢٠٣ هـ ، وتمة بشر الحارث المتوفى سنة ٢٢٧ هـ على يد موسى بن جعفر المتوفى سنة ١٨٣ هـ ، وقد حاول الشيعة أيضا بعد ما رأوا من موازنة التصوف لمقيدتهم ومكانة المتصوفة بين الناس ان يصلوا هم أيضا رجال التصوف بالأئمة ، فلاقوا أبا يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ هـ بجعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨ هـ (٢) .

هنا عليه ، فمن المهم أن نذكر أن التصوف قد تأثر بالولاية الشيعية التي مثلها أئمة الشيعة وصدروا عنها ، بل كان التشيع المنحرف مدخل التطور الى النظريات الفلسفية المنحرفة في القطبية ، والحقيقة المحمدية ، والانسان الكامل عن الامام المعصوم وكانت الولاية الصوفية هي الامة الشيعية • ونرى أن الفصحة التي دخلت التصوف آتية من التشيع • وان فكرة الامامية في الامام من حيث أنه معصوم ، وأنه يوحى اليه وأنه من لا يكون له امام يكون من الضالين السائئين • • • • • هذه الأفكار أثرت في التكوين الداخلي للفهم الصوفي وفي علاقة الشيخ بالمريد والمريد بالشيخ ، حتى ذهب أبو يزيد البسطامي الى القول : " من لم يكن له استئذان فإمامه الشيطان " (٣) .

(١) د • كايل مصطفى الشبيبي : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ص ٧١ ، ٧٢ طبعة

حنة ١٩٦٦ •

(٢) د • أمل مصطفى الشبيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٤٣ - ٣٤٦ طبعة

سنة ١٩٦١ •

(٣) الرسالة اتخيرية ص ١٨١ طبعة سنة ١٣٦٧ هـ •

ولنضع الآن الى جانب عبارة ابي يزيد ما قاله الامام محمد الباقر حتى يتبين لنا مدى الأثر الشيعي في هذا الجانب بين التصوف الاسلامي ، انه يقول الامام محمد الباقر : " يخرج أحدكم فرائس ، فيطلب دليلا ، وأنت بطرق السما أجمل منك بطرق الأرض فأطلب لنفسك دليلا " (١) .

ويجب علينا في هذا المجال أن نذكر ما قاله الكليني في منزلة الامام بسين أتباعه : " ان الامام ينطق عن الله في الكتاب وانه أوضح بأئمة الهدى من أهل بيت نبينا (ص) ، عن دينه وأبلغ عن سبيل مناهج ، وفتح بهم عن باطن ينابيع علمه وجعلهم مسالك لمعرفة ومعالجته وحجابا بينهم وبين خلقه ، والهاب المؤدى الى معرفة حقه ، أطلعهم الله على الكمون من سره " (٢) .

فاذا تدبرنا هذه الفقرة جملة جملة ، وجدناها تعبر عما ذهب اليه التصوف من أدعاء ، متأثرين بذلك بالتشيع - فنرى الصوفي يأخذ علمه عن الله وذلك الامام ينطق عن الله ، والفكرتان متوافقتان تماما بل أخذتا احدهما عن الأخرى ، وما ان التشيع سابق على التصوف ، اذن لا بد من القول بأثر التشيع على التصوف . وكذا نجد في الفقرة : وفتح بهم عن باطن ينابيع المؤدى الى معرفة حقه " سلوكه متقارب بين التصوف والتشيع في الوسطة والغاية لمعرفة الله . اذن نجد كل من ، الشيخ والامام واسطة الى معرفة الحق ، لأن الله على حد زعمهم فتح لهم باطن ينابيع حكمته ، وجعل السبيل المؤدى الى معرفة الله على أيديهم ، وقد اختصهم الله واطلمهم على علم النيب . هكذا قال الغلاة من الشيعة في حق الامام المعصوم ، ونفس القول قد رددته الصوفية من بعدهم وساروا على منوالهم في هذا الادعاء . قال ابن عربي : " ان جميع المعلومات علوها وأسفلها حاملها المقل الذي يأخذ عن الله تعالى بغير واسطة فلم تخف عنه شيء من علم الكون الأعلى والأسفل " (٣) .

(١) د . كامل مصطفى الشبيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٤٣٥ طبعة سنة ١٩٦٩م

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٢ .

وان قول الصوفية الأخذ عن الله مباشرة وبلا واسطة ، لها جذورها الأصلية لدى الشيعة . فكان رضى الدين على بن طاووس الذى ألف كثيرا من الأدعية دون الله لتورعه عن التقوى ، وذكر أنه إنما ينشئ " الأدعية " إفاضة من مالك الأشياء " (١) .

وقد أثرت فكرة الامامية عن الامام فى التصوف حين قالوا بمصمة الامام (وأنه يعلم الغيب والمجرات) ، حتى أن بعض الصوفية نسبوا المرقمة والخرقة التى هى شعارهم الى على رضى الله عنه (٢) . وقد تأثر المتصوفة بهذه الفكرة فقال بمصمة الولي الواصل ، قال ابن هرسى : ((والحق سبحانه معلنا ورثا نهيا محفوظا معصوما من الخلل)) (٣) . حتى أن هذه المصمة لم تقتصر على الولي الواصل ، بل شملت الشيخ ، أى شيخ بالنسبة لمريده فقالوا : من قال لشيخه لم ؟ لم يفلح أبدا . بل عليه الطاعة وان وجد فى كلام شيخه ما يوحي أنه مخالف لظاهر الشرع (٤) .

وهناك تأثير شيعى فى اتجاه الصوفية نحو المعرفة ، حيث أن كلمة معرفة بمعناها الصوفى لا تفرق عن معناها اليونانى أو الفنوصى (جنوسيس) " GNOSIS " . فنفس الاتجاه ونفس المبدأ بعيدان كل البعد عن الاسلام ، وقد تمنق الشيعة مع الصوفية فى هذه الناحية وفسروا بذلك الروح الفنوصية ، يشوهون بها معالم الاسلام ، ويلصقون به ما ليس فيه (٥) .

(١) الفكر الشيعى والنزعات الصوفية ص ١٦٧ . فجر الاسلام ص ٢٢٦ الطبعة التاسعة سنة ١٩٦٤ .

(٢) المرقمة : لباس مصنوع من قطع مختلفة من القماش حل فيما بعد محل لباس السيف الذى كان يلبسه أوائل الصوفية انظر : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٤٢٦ - ٤٣٢ .

(٣) الفتوحات المكية ج ١ ص ٥٦ .

(٤) وقد وضعنا هذه الفكرة جيدا ، أثناء كلامنا عن التربية الصوفية للمريدين .

(٥) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢٠ - ٢٢ .

سادسا : المذهب الصوفي :

الصوفية كلمة يونانية معناها المعرفة ، ولكنها تطورت حتى أخذت معنى اصطلاحيا يدور حول التوصل بنوع من الكشف الى المعارف العليا . وقد دخلت الصوفية الساحة الصوفية عن طريق الفلاسفة المسلمين ، الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية تأثرا عميقا ، وبذل الفلاسفة المسلمون جهودهم في التوفيق بين الدين والفلسفة . وعندما رأوا أن نظرياتهم المنحرفة تصطدم بمقيدة التوحيد الاسلامية هربت الى ساحة التصوف ، وظهرت في نظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود والقطبية والانسان الكامل لدى الصوفية في الاسلام (١) .

ومما يؤكد لنا صلة التصوف بالصياور الأجنبية ، اهتمام المتصوفة بظاهرة المعرفة ، وهذه الظاهرة بالذات تدلنا على الأثر العميق للمذهب الصوفي في الفكر الصوفي ، حيث أن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله يؤول في اللغة اليونانية كلمة جنوسيس (GNOSIS) والتي معناها العلم بلا واسطة ، الناشئ عن الكشف والشهود .

ولهذا نرى أن النزعة نحو المعرفة الالهية سواء عند المتصوفة أو الصوفية هي واحدة من حيث الوسطة والنهاية ، وهذا أصبحت المعرفة الصوفية معروفة فلسفية اشراقية لا معرفة دينية ترجع في كشفها الى محض التمسك بالدين والطقوس بل معرفة قائمة على تلقى المعلم الفصيح والمعرفة الالهية عن العالم العلوي الروحاني بعد سلوك طريق التصوف من رياضة روحية ومجاهدة للنفس بحيث تنصل من الكسور والالبسة البشرية (٢) . وطريق التصوف الذي قال به الاشراقيون - الذين يرون أن المعارف لا تحصل الا من هذا الطريق - هو نفس طريق التصوف عند الصوفية في الاسلام ، والطرفان يلتقيان في النهاية عند هدف واحد هو المعرفة بالله . ويسلكان اسلوبا واحدا في سبيل الحصول على هذه المعرفة وهو أسلوب الرياضة والمجاهدة .

ونحن اذا نظرنا الى المعرفة التي يقول بها الصوفي ويصل اليها ، انما هي معرفة مباشرة ، لا تأتي الا بعد طهارة القلب وتركته بمختلف أنواع الرياضات

(١) د . عبد القادر محمود . الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٤ - ٥ . قارن :

التصوف الاساسي بين الدين والفلسفة ص ١٢ .

(٢) التصوف الاساسي بين الدين والفلسفة ص ٢ ، ٥ ، ١٥ ، ١٢ .

والمجاهدة الشاقة في الخلوات المعدة لذلك انتظارا للكشف وتلقي العلم النبوي من الله مباشرة وبلا واسطة • هكذا قائل الصوفية في الاسلام • ومن قبلهم قالوا الصوفيون • فهذا فالمتنوس بدو من أكبر الصوفيين يقول : " من له قلب مطهر • يشع بالنور هو الذي يظهر بروية الله " (١) • وإذا تدبرنا هذه الجملة الأخيرة • فأننا نجد فيها فكرا فلسفيا غنوصيا عميقا له أثره في الفكر الصوفي الاسلامي • كما أننا نجد فيها تعبيراً وافياً عن الوسطة والفاية في الملوك الغنوصي لمعرفة الله ورؤيته على حد قولهم • فتطهير القلب إنما يكون بتطهير النفس • إلى أن للنفس فضيلة من أرقس الفضائل وهي المعرفة • ولكن البدن وشهواته يحوي عن بلوغ الحقيقة • والفيلسوف الصحيح هو الذي يدرك عوائق البدن • ويرى أن النفس لن تصل إلى الحق إلا إذا انفصلت تماماً عن البدن • ذلك الانفصال يؤدي إلى تصفية النفس وتطهيرها وعندئذ تتصل النفس اتصالاً مباشراً بالحقيقة •

من هذا القول • نفهم أن الغنوصية ذهبت إلى تفسير المعرفة بالفتن • من النفس ومقائسها في الله • وفي هذا المعنى يقول الطولبي : " لنمزل العالم الخارجي ولننوجه بكلهتنا نحو الداخل • ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل • في هذه الحياة نستطيع أن نراه • • • بعد الاتحاد به " (٢) •

وهذه العبارة تبين لنا الوسطة والفاية في النظرة الغنوصية نحو المعرفة • فأنزال العالم الخارجي إنما يكون بتصفية النفس وتطهيرها من البدن • بالرياضة والمجاهدة من أجل الاتصال المباشر بالحقيقة أي الاتحاد بالله رؤيته • وإن هذه الفكر • تعتبر البادية الأولى لما ذهب إليه الصوفية نسبي الاسلام من ظاهرة المغالاة في الاهتمام بالمرفان •

فقد ذهب الصوفية أيضاً إلى ربط المعرفة بالفتن • عن النفس ومقائسها في الله وتفسيرها به • ذلك الفتنة الصوفي الذي يعقبه البقا • وفي هذا البقا • بحد الفتنة • يكون العلم والمجاهدة والمعرفة بكل ما تحويه كلمة معرفة في عرف الصوفية •

(١) د • عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الاسلامي ص ٢٢ •

(٢) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٦ •

ولهذا نرى أن هناك أمتقا بإضحا بين كلام الصوفية في المعرفة وبين اتجاها
الخصوصية الذي يقوم على المرفان والحدس التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف
ثم كشف الاسرار الالهية (١) ، ودليلنا على هذا القول ، هو ما قاله وعاشه أئمة التصوف
أنفسهم . فقد روى القشيري في رسالته ما نصه : " فيقدار أجنيته (أى أجنيته العارف)
عن نفسه تحصل معرفته بربه " . ويقول في نفس الصفحة : " ان المعرفة عند القوم
توجب غيبة المبدأ عن نفسه " . فنلمح من هذه الأقوال والتي تليها دعوة الى الفناء في
المجاهدة من أجل الوصول الى اللعوا والفناء فيه ، واننا لا نجد مثل هذا الاتجاه في
الكتاب والسنة اطلاقا ، بل ان السبيل المؤدى الى معرفة الله إنما هو التمسك بنصوص
الكتاب والسنة .

وعلى هذا النمط الخصوصي سار الصوفية في الاساطير في معرفتهم ،
فقال الحلاج : " علامة العارف أن يكون فارغا من الدنيا والآخرة " . (٢)

وهذا قريب من دعوة افلاطون السابقة للحصول على المعرفة (لنتمثل العالم الخارجي) .

وقال أبو يزيد البسطامي : " للخلق أحوال ولا حال لعارف " . لأنه محيط
رسومه ، وفنيته هيته بهوية غيره وفنيته آثاره بآثار غيره " (٣) . وقوله : " وجدت هـــــ
المعرفة بهطن جائع ومدن عار " (٤) ، فأنشأ نجد في هذه الأقوال بل وأقوال سائر المتصوفة
الذين نطقوا بالمعرفة وربطوها بالمجاهدة والفناء — أن لها أصلا في المصادر الأجنبية
يقول افلاطون : " اني ربما خلوت بنفسي وخلفت بدني جائعا ، وصرت كأي جوهــــ
مجرد بلا بدن فأكون داخل في ذاتي راجعا اليها خارجا من سائر الاشياء " ، فأكون
المعلم والعالم والمعلوم جميعا ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقي
له متمجبا بهنا فأعلم اني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الالهي . فلما أبقيت
بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم الى العالم الالهي فصرت كأي موضوع فيه متعلق
به ، فأكون فوق العالم العقلي كله ، فأرى كأي واقف في ذلك الموقف الشريف الالهي

(١) الرسالة القشيرية ص ١٤١ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٤٢ .

(٣) نفس المصدر ص ١٤١ .

(٤) نفس المصدر ص ١٤٢ .

فأرى هناك من النور والبهائم ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تسميه الأسماع (١) .

ومعراج افلوطيين هذا شبيه إلى حد بعيد بمعراج أبي يزيد البسطامي حينما رأى في النوم كأنه عرج به إلى السموات قاصداً إلى الله ... ثم نادى أنتم ... إلى عرش الرحمن نادى الله سبحانه وقال له : يا صفى أدن منى . قال فكنت أدوب عند ذلك كما يدوب الرصاص ... ثم لم ازل مثل ذلك حتى صرت كما كان من حيث لم يكن التكوين " أى فنييت عن وجودى حتى صرت إلى حالة ما قبل الوجود .

أليست قصة المعراج هذه شبيهة بمعراج افلوطيين ؟ إذ ان كليهما يخبرنا أنه لا يقصد من نصرته الا رؤية الله والثنا فيه أو الاتحاد به ؟ وان من مبادئ الاتحاد ، المعراج نحو الاتحاد والثنا عن النفس ولهذا يقول ابن عربي : " فأمدك وأعرج تبصر وتعاهد " (٢) .

ما تقدم نستطيع أن نؤكد وما لا يدع مجالاً للشك أن للمذهب الغنوصي أثر واضح في سلوك ورياضات الصوفية المسلمين . ولهذا فالمصدر الغنوصي من المصادر الهامة التي تأثر بها الصوفية في الاسلام ، لما ظهر لنا من خلال المناقشة السابقة مواضع اتفاق كثيرة بين الغنوصية والتصوف (٣) . وفي هذا المعنى يقول نيكلسون : " فان المقام الملحوظ الذي تحتله نظرية المعرفة جنوسيس (GNOSIS) في تفكير الصوفية الأولين ، تفترض اتصالاً بالخصوصية المسيحية " (٤) . فيصروف الكرخى ولـ من أبوين صابغين مسطوريين (٥) . واسراعيم بن آدم تعلم اسم الله الأعظم من رجـل لقيه في الصحراء اسمه سمان (٦) .

-
- (١) تاريخ الفلسفة في الاسلام دى بيور ص ٤٦ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة .
 (٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٦٢ ، ٢٣٩ قارن : التصوف الاساني بين الدين والفلسفة ص ٤٤ - ٤٦ : الملح للمعراج ص ٤٦١ - ٤٧٠ .
 (٣) التصوف الاساني بين الدين والفلسفة ص ١٦ قارن : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٢٩ .
 (٤) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٩ ترجمة نور الدين شريه .
 (٥) الرسالة القشيرية ص ٩ .
 (٦) الرسالة القشيرية ص ٨ .

وهناك أحاديث موضوعة كثيرة صدرت عن الفنوصية ، وإن السلي الصوفيين
التي هي أبهى . قد وضع أحاديثا للصوفية ، انتقلت اليهم عن طريق غلاة الشيعة ، ودعمتها
رسائل اخوان الصفا (١) . وكذلك الكليني الشيعي الأمامي في كتابه " أصول الكافي "
وضع أحاديثا كثيرة تتكلم عن فضيلة العقل تشبه تلك التي صدرت عن الفنوصية (٢) .

ومن تلك الأحاديث التي تؤكد التحالف والتأثر المشترك بالفنوصية والفلسفة
اليونانية حديث : " من عرف نفسه فقد عرف ربه " . وقد ثبت كذب هذا الحديث
ثبوتاً لا يدع مجالاً للشك فيه . ويمكن أن يعتبر هذا الحديث أساساً للقول بالمعرفية
اليونانية والفنوصية في الأوساط الصوفية والشيعة ، ومظهراً قوياً من مظاهر تأثر
الصوفية والشيعة بهذين الاتجاهين الأجنيين عن الإسلام .

وبما عليه فالأفكار الصوفية عن المحرقة ليست الا تقليداً أو تأثراً بتلك الكلمة
اليونانية جنوسيس (GNOSIS) .

والى هنا نكون قد أوضحنا معظم المصادر الأجنبية المؤثرة في التصوف
الإسلامي . وقد ظهر لنا أن هناك تشابهاً قوياً بين الصوفية وأصحاب النظريات
والمصادر الأجنبية المذكورة آنفاً سواء في الوساطة أو الغاية . أي تشابهاً بينهما في
الطريق الصوفي بأسلوبه ومقوماته ومبادئه . ومن ثم الهدف المشترك بينهما هو
الترقى نحو المعرفة الإلهية عن طريق المشاهدة والكشف الذوقي وتلقى العلوم مباشرة
من الله وبلا واسطة . وما يجعلنا نذهب هذا المذهب عموماً للاحق من الفسوق
المتأسسة بين هذه الترقة الصوفية نحو المعرفة الإلهية بما تتطلبه من رياضة ومجاهدة
وتحمل ببذل . وبين الإسلام ومبادئه البسيطة الداعية الى معرفة الله على أساس من
التمسك بالكتاب والسنة . ولكنه يجب أن نقرر هنا ، أن الصوفية في الإسلام لم يكونوا
على قدر واحد من الأخذ بتلك المصادر الأجنبية . بل تلمح عند بعضهم ملامح
خفيفة من هذه المصادر وبعضهم أكثر فأكثر ومن تناول بحث هذه الفكرة في الباب
اللاحق إن شاء الله .

(١) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٦

(٢) انظر د . ابراهيم هلال : التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٩ ، ٢١ ، ٢٢

سابعاً : المصدر الصيغى :

إذا تدبرنا وجه نظرنا ، تحليلًا ومقارنة - للمذهب التاوى الصيغى (١) ، القائم على الحدس والتصوف ، نجده يكاد يكون ملخصاً لأهم موضوعات التصوف عند المسلمين .

فهناك صلة واضحة ، ومشابهة قوية بين المذهب التاوى الصيغى ، وبين التصوف الاسالى ، بل وتوافق تام في أسلوب الرياضات والمجاهدات والانقطاع عن علائق الدنيا من أجل الوصول الى غاية واحدة وهى ادراك الحقائق المجردة ادراكاً مباشراً ، وتلقى المعلوم من طريق المشاهدة والكشف .

ومما تقدم اتضح لنا الطوبى الصوفى في سبيل الحصول على المعرفة . وهذا هو المذهب التاوى يقوم أيضاً على الحدس والتصوف . . . والتصوف عند هؤلاء الطريق الوحيد للوصول الى المعرفة الحقة تماماً كما قال به الصوفية في الاسلام .

ولكى نبين الصلة الواضحة بين المذهب التاوى والتصوف الاسالى ، ثبت هنا المراحل التدريجية التى يمر بها أصحاب المذهب التاوى للوصول الى مرحلة الاتصال التام ، والوحدة التامة ، بل واندماج تام بين شخصية المتصوف والذات العليا . وهذه المراحل هى :

المرحلة الأولى :

تبدأ بالمزلة والانقطاع عن علائق الدنيا ، حيث يخلو فيها الفرد النفسى نفسه ، ويقطع كل صلة بينه وبين عالم الأشياء المحسوسة ، أى الانقطاع عن علائق الدنيا كلية .

وفي نفس الوقت نرى أن هذه المرحلة بالذات ، هى المرحلة الأولى نفسى الطريق الصوفى لدى الصوفية في الاسلام . قال الجنيد : " من أراد أن يسلم لـ

(١) المذهب التاوى الصيغى مذهب قائم على الحدس والتجربة الصوفية ، يهدف الى حكمة الهية دينية ، تحقق خالص الانسان من طريق الاتحاد التام بالاله ، ويكون ذلك بعد تصفية النفس وتطهيرها من عوائق البدن ، والدأب طمسى ذلك حتى تصل الى مرحلة الكشف وأخذ المعلوم مباشرة عن الله وبلا واسطة . أنظر د . ابراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى ص ٢٩ - ٣٠ .

دينه ، ويستريح بدنه ، ويقل غمّه من سماع الكلام الذى يخمّه ، فليمتزل الناس * (١)
وقال ذو النون : " لم أر شيئا أبحت على الاخلاص من الوحدة " (٢) .

المرحلة الثانية :

وهى مرحلة تقوم على تطهير النفس بالامتناع عن كل ما من شأنه تدليس
الروح والحيلولة بينها وبين الوصول الى الحقائق المجردة .
وهذا ما قالت به الصوفية فيما بعد ، فقد سئل البسطامى بأى شئ وجدت
هذه المعرفة ؟ قال : " بهطن جائع وبدن عمار " (٣) وفى نفس المعنى قال ذو النون
المصرى : " لا تسكن الحكمة معدة بلئت طمأنا " (٤) .

المرحلة الثالثة :

وهى مرحلة الرؤيا أو الاشراق . . . حيث يدرك الفرد الحقائق ادراكا
مباشرا لا واسطة فيه .
ونرى أن هذه المرحلة انما تعبر عن الغاية القصوى فى الطريق الصوفى
لدى الصوفية فى الاسلام ، حيث الوصول الى مرحلة الكشف والمشاهدة وتلقى المعلوم
الغيبية عن الله مباشرة بلا واسطة . وهذا هو ابن عربى يقول بأن الاوليا " ياخذون
علومهم بلا واسط " فيقول : " فان الوارد الالهى يرفع الوسائط الروحانية بمرى نسي
كلية الانسان " (٥) . ويذهب ابن عربى الى ايضاح هذه الفكرة ، نهابا يكاد يقرسه
من أصحاب المذهب التاوى ويحمد ، عن محمد (س) وأصحابه وشريفة الاسلام ، فيقول :
" فان الحق تعالى الذى تدعى المعلوم عنه بخلو القلب من الفكر والاستعداد لقبول
الواردات هو الذى يمد لنا الامر على أصله . . . والحق سبحانه معلنا ورثا نبويا
محفوظا موصولا من الخل " (٦)

-
- (١) الرسالة القشيرية ص ٥١ .
 - (٢) نفس المصدر والصفحة .
 - (٣) الرسالة القشيرية ص ١٤ .
 - (٤) نفس المصدر ص ٩ .
 - (٥) الفتوحات المكية ج ١ ص ٢١١ .
 - (٦) نفس المصدر ص ٥٦ .

وهذا العلم — في نظر ابن عربي — " هو الذي يحصل لنقلب مسن
المشاهدة الذاتية " (١) تماما كما لاحظنا في المرحلة الثالثة من المراحل التدريجية
للمذهب التاوي الصيني والتي هي مرحلة الروايا أو الاشراق .

المرحلة الرابعة :

وأخيرا تأتي المرحلة النهائية من مراحل المذهب التاوي الصيني وهي
مرحلة الاتصال التام أو الوحدة التامة بين الفرد والتانون الأعظم .

وهي المرحلة التي يحدث فيها اندماج تام بين شخصية المتصوف والذات
المعلية ، بحيث تتغير الشخصيتان بعضهما في بعض (وبصيران شخصية واحدة) (٢) .
ونلاحظ من هذه المرحلة أنها تمثل دعوة الصوفية الى الفناء في المجاهدة
من أجل الوصول الى الله أو الفناء فيه . قال السرى السقطي " لا تصح المحبة
بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا " (٣) . وقال أبو يزيد : " للخليق
أحوال ولا حال لمارف ، لأنه محبت رسومه ، وفنيت هويته لهوية غيره ، وفنيت
آثاره لآثار غيره " (٤) .

وما تقدم ، نكاد نجزم بالقول بأن المذهب التاوي الصيني ، والصوفية
في الاسلام ، متفقان تماما في الواسطة ^{الوسطية} والنائية . لما رأينا من أن المذهب التاوي
الصيني يكاد يكون تلخيصا لما يقول به المتصوفة ، أو ما يقوله المتصوفه ويسلكوا
سبيله من ترقى في المقامات ، والوصول الى مرحلة الكشف والفناء ، إنما هو مرد يد
لما ذهب اليه أصحاب المذهب التاوي الصيني .

وكان الصوفية في هذه الحالة ، قد استقوا هذاهم من هذا المذهب ،
ولم يلتفتوا قاجلا أو كسيرا الى ما حده لنا الكتاب والسنة .

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ٥٢ .

(٢) د . ابراهيم بسموني : نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٩ — ٣٠ .

(٣) الرمزية القشيرية ص ١٤٦ .

(٤) طبقات الشمراني ج ١ ص ٦٦ . قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة

الباب الثالث واقم التصوف في البيئـة الاسلاميـة

تمهيد :

إذا أمعنا النظر في الحركة الصوفية منذ أن ظهرت كمظهر من مظاهر الزهد والمعبادة^(١) الى أن اکتلت وأصبحت ذات نظريات ومذاهب صوفية واسعة المعالم ، فإننا نجد أنفسنا أمام نوعين من الانتاج الصوفي :

الأول : ما كان مقيدا بأصول الكتاب والسنة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم ، وإن كنا نلمح في هذا النوع ملامح أشراقية ، إلا أنها خفيفة ، كما هي الحال عند الجنيد ، وأبو سليمان الداراني ، والفضيل بن عياض مثلا .^(٢)

الثاني : ما كان متأثرا بالمؤثرات الأجنبية من مذاهب وثقافات خارجة عن المنهج الاسلامي ، وقد أدت بأصحابها الى الانحراف عن جادة الصواب . وظهرت النظريات المتعارضة مع الاسلام وعقيدته ، كالحلول والاتحاد ووحدة الوجود وغيرها ، كما هي الحال عند الحلاج وابن عربي وغيرهما . وسوف نتناول بحث هذا النوع من التصوف في القسم الثاني من هذا الباب إن شاء الله .

هذا ، ونستطيع ان نصف النوع الاول من النتاج الصوفي بأنه تصوف سني ، أو بنى أصحابه فيها خلا لشرعة الاسلام ، لهذا لا تحلم على مثل هؤلاء بأنهم متصوفون ، وإنما

(١) د . محمد عاطف المراقى : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٢٧ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥

قارن : مقدمة ابن خلدون مجلد ٣ ص ١٠٦٣ . تحقيق د . علي عبد الواحد واخي الطبعة الاولى سنة ١٣٧٩ هـ .

(٢) انظر : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٤٩ - ٥٣ . أما بالنسبة للجنيد فستكلم عنه بعد قليل . أما أبو سليمان الداراني ، فيخبر قليلا عن الجو القرآني ، وتظهر لديه ملامح اشراقية وإن كانت خفيفة مثل قوله " إن الله تعالى يفتح للمعارف وهو على فراشة ملا يفتح له غيره وهو قائم يصلي ، وإذا استيقظت في المعارف عين قلبه ، نامت عين جسده ، لأن المعارف لا يرى سوى الحق " انظر : الرسالة القشيرية ص ١٤٢ التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٦٨ ج ١ وهكذا الفضيل بن عياض انظر ص ١٢٧ - ١٢٨ من الرسالة القشيرية

نسميهم — كما ذهب اليه الدكتور ابراهيم هلال — مجتهدين ، لم يخطئوا حيث كلوا —
يريدون الصواب .

ونجد اصحاب هذا النوع من التصوف " قد عنوا بالناحية الأخلاقية ، وركـزوا
على الجانب العملي في التصوف ، من حيث الزهد والمعبادة والفرار من الدنيا وزخرفها (١)
وسوف ننتقل الآن لدراسة ومناقشة هذين النوعين من النتاج الصوفي ، ليظهر لنا — وبشكل
جلي — واقع التصوف في البيئة الاسلامية من خلال أقوال المتصوفة المسلمين وسلوكهم .

(١) ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٢٢ — ١٢٨

تمهيد :-

لقد ذكرنا في بداية هذه الرسالة ان التصوف من الأمور الحادثة في الملة الإسلامية • وإذا جاز لنا ان نطلق على هذا النوع من التصوف تصوفاً سنياً ، فأنا نطلق عليه هذه التسمية مجازاً لنميزه عن ذلك التصوف النظري الفلسفي بنظارياته المنحرفة عن هدى الإسلام وتمحيته •

ففي كلامنا عن مصدر كلمة تصوف واشتقاقها ومن ثم المصادر الاجنبية المؤثرة في التصوف الاسلامي ، قد ظهر لنا ان التصوف في اصله ، وفي لفظه ، وفي معناه وما هيته ليس من الاسلام في شيء • ان لو كان التصوف حقاً ، لتصوف الرسول (ص) وأصحابه الكرام • ولكن — ولأمانة الصلابة — واعطاء كل ذي حق حقه — لقد أطلقنا لفظة تصوف سنياً " على أولئك المتصوفة الذين عنوا بناحية الزهد والعبادة والناحية الاخلاقية في التصوف ، أي على أولئك الذين عنوا بالناحية العملية التصيدية لا الناحية النظرية الفلسفية كما آل الأمر اليه فيما بعد •

وبناءً على ما ذكرنا ، فأنا نود ان نشير هنا ، أنه يجب الا يتبادر الى الذهن بأن التصوف السني الذين نحن بصددده هو تصوف اسلامي خالص ، بل هو تصوف مشوب بمؤثرات خارجة عن البيئة والثقافة الاسلامية •

حيث ان " الصوفية الاوائل " قد عاصروا الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي (١) اللذين تأثرا بالفلسفة اليونانية مفلغة بفلاف الافلاطونية المحدثة " وأذن فلم يكن من الجائز ان تخفى ثقافة الفلاسفة على الصوفية " (٢)

هذا ومعتبر الفارابي اول فيلسوف اسلامي اشراقي ابتدع نظرية المعرفة الاشراقية والتي أخذ بها الفلاسفة والصوفية من بعده • وقد كان لهذه النظرية أثر كبير في تشكيل المعرفة عند الصوفية ، وتجلى ذلك واضحاً في تفسيرهم الولاية والنبوة والوحي ومعجزات الانبياء وكرامات الأولياء ، ولم

(١) توفي الكندي سنة ٢٦٠هـ وتوفي الفارابي سنة ٣٢٩هـ وكانوا معاصرين لأبي يزيد البسطامي (ت سنة ٢٦١هـ) والجنيد (ت سنة ٢٩٧هـ) والحلاج (ت سنة ٣٠٩هـ) انظر • التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣١ • قوت القلوب لابي طالب المكي ٢٤٢ — ٢٤٣ •

(٢) نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتأريخه ص ١٣ — ١٨ ترجمة د • ابو الملا عفيفي طبعة سنة ١٩٥٦ •

قارن : د • ابراهيم هلال : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣٩ ، ٤١ ، ٤٢ •

يختلف في ذلك الصوفية المسمون بصوفية أهل السنة ، عن الصوفية الاشراقيين ، أو ممن سمو بالصوفية المتفلسفين أصحاب النظريات الصوفية الفلسفية . (١)

ومما يجعلنا نذهب هذا المذهب ، هو أننا اذا تدبرنا طبيعة التصوف السني ، فأننا نجد بواكير نظرية المعرفة الاشراقية قد بدأت تأخذ طريقها الى علوم الصوفية ومعارفهم ابتداءً من الربع الأخير للقرن الثاني الهجري ، حيث بدأ الزهد يتطور الى التصوف وبدأ استعمال كلمة تصوف ، وصوفي واطلاقها على من مالوا في أفكارهم الى ناحية المعرفة أو (التيوسوفيا) (٢) أي النزعة نحو المعرفة الالهية عن طريق الرياضات والمجاهدات ففسى خلوات خاصة انتظاراً منهم لتلقى العلم الغيبي عن الله مباشرة .

ومن هنا ، بدأت تتحول الناحية التعمدية في التصوف الى الناحية النظرية تدريجياً ، وان كان التصوف في مراحله الأولى قد حافظ في مجمله العام على الطابع السني ، وسنذل معظم الصوفية ما في وسعهم من جهد للتوفيق بين تصوفهم وبين القرآن والسنة اللذين اتخذوهم أساساً لجميع أقوالهم وأفعالهم (٣) تماماً كما فعل الفلاسفة ما وسعهم من جهد ، للتوفيق بين الدين والفلسفة لاعتقادهم بأن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر في كسل المسائل الجوهرية (٤)

وقبل أن نبدأ في دراسة ومناقشة فلسفة التصوف السني ، يمكننا ان نحدد ثلاث حركات ضخمة لفلسفة التصوف السني وهي :

الحركة الاولى : تلك التي يمثلها الحارث المحاسبى (ت سنة ٢٤٣هـ) .

الحركة الثانية : تلك التي يمثلها الجنيد - سيد الطائفة (ت سنة ٢٩٧هـ) .

الحركة الثالثة : تلك التي يمثلها الامام الغزالي (ت سنة ٥٠٥هـ) فيلسوف المعرفة الدينية .

وسوف نتناول هذه الحركات الثلاث بالدراسة والمناقشة باعتبار ان كل حركة منها تمثل مرحلة من مراحل فلسفة التصوف السني فالحركة الاولى تمثل بدايات طريقة فلسفة التصوف السني والحركة الثانية تمثل متوسطاتها ، والحركة الثالثة تمثل نهاياتها .

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣٣ ، ١٨٤ - ٢٧٨ قارن : نظرية المعرفة الاشراقية واثرها في النظرة الى النبوة ج ١ ص ٩٥ - ٢١٠ طبعة سنة ١٩٧٧ .

(٢) د . ابو الوفا التفازاني : دخل الى التصوف الاسلامي ص ١١١ - ١١٦ طبعة اولي

(٣) نفس المصدر ص ١١٢ - ١١٩ قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣٧ - ٤٤

(٤) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٦٨ - ٢٩١ طبعة سنة ٦٨ - مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٨ - ٣٩ الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٥ ، فصل المقال وتقريرنا بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد ص ٣٥

القسم الأول : " الحارث المحاسبى " (١)

لقد سلك المحاسبى طريق التصوف - كما سلكه الغزالي فيما بعد - خروجا - حالة شك كان يمانئها ، حيث أنه تدبر أحوال الأمة ، ونظر في مذاهبها فرأى الناس أصنافا ، منهم المالم بأمر الآخرة ، ولكنه عزيز ووجوده نادر ، ومنهم الجاهل الذى يحمل العلم يلتصق فيه التعظيم ، والملو ، ويمتنع به عرض الدنيا ، ومنهم المتشبه بالنسك وليس منهم . (٢)

كان للمحاسبى رد فعل بالنسبة لهذه الأحوال ، فأيقن أن سبيل النجاة فى التمسك بتقوى الله وآدائه فرائضه ، والورع فى حلاله وحرامه ، والاعتقاد برسول الله (ص) وصحابته الكرام . وعندما أراد هذا السبيل هداه الله الى جمعة يتمسكون بالكتاب والسنة ، فلزمهم وأخذ عنهم ورزقه الله علما أطمأنت له نفسه . (٣) وشير المحاسبى الى هذا العلم الصوفى الذى قام على الكتاب والسنة وأثره فى حياة من يلتزم به بقوله : " وأيقنت بالفوت لمن عمل به ، ورأيت الا عوجاج لمن خالفه ، ورأينا الحجة البالغة لمن فهمه ، ورأيت انتهاك الله والعمل بحدوده واجبا على . . . وجعلته أسما دينى ، وبنيت عليه أعمالى ، وتقبلت فيه بأحوالى . (٤) وقال : من صحح باطنه بالمراقبة والاخلاص ، زين الله تعالى ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة " (٥)

(١) الحارث المحاسبى هو ابو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى (وفى رواية الشمرانى فى الطبقات الكبرى هو ابو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى) عديم النذر فى زمانه علما وورعا ومعاظمة وحالا . بصرى الأصل . مات ببغداد سنة ٢٤٣ هـ . قيل أنه ورث من أبيه سبعين ألف درهم ، فلم يأخذ منها شيئا وقال : صحت الرواية عن النبي (ص) أنه قال : لا يتوارث اهل ملتين شئ . (انظر الرسالة القشيرية ص ١٢ ، الفهرست لابن النديم ص ١٨٤ ، طبعة خياط بيروت طبقات الشمرانى ج ١ ص ٦٤ . الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى ص ٦٢ - ٦٣ طبعة سنة ١٩٦٥ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ٢٨٢ (ابحاث بقلم الدكتور عبد الحليم محمود) . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥٥ د . محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الاسلامية ص ٢٧٧ طبعة ١٩٧٣ .

(٣) المنقذ من الضلال (ابحاث بقلم الدكتور عبد الحليم محمود) ص ٢٨٤ . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥٥ .

(٤) المنقذ ص ٢٨٦ . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥٧ .

(٥) الرسالة القشيرية ص ١٢ طبعة ١٣٦٧ هـ . طبقات الشمرانى ج ١ ص ٦٤ .

ما تقدم ، نستطيع ان نلمح نزعة المحاسبى الصوفية ، وان كان قد أعلن أنه اتخذ الكتاب والسنة مبدأ له ، تلت النزعة التي تمثل خلاصة يدايات طريق فلسفة التصوف السنى . هذا اذا علمنا أن المحاسبى أول صوفى سنى تأكدت ثقافته الواسعة فى علم الكلام (١) . فقد نشأ وفى العالم حوله ثلاث قوى متصارعة : قوتان داخل النطاق الاسلامى وقوة ثالثة خارجة النطاق وتصل على هدم عقيدة التوحيد الاسلامية بكافة الوسائل والوسائل .

أما القوة الأولى : فكانت تمثل أهل السنة بزيادة الامام احمد بن حنبل معتمدين ، أولا وقبل كل شئ ، على النص الشرعى ويقولون به ، ولهذا يمكن أن نطلق عليهم اسم (النصيين) .

وأما القوة الثانية ، فكانت تمثل جماعة المعتزلة ، وكان لهم مرواد فى بغداد والبصرة والكوفة . ويمتد هؤلاء على العقل المتحكم فى الدين ، ولذا يمكن أن نطلق عليهم اسم (العقلين) (٢) .

وأما القوة الثالثة ، فكانت تتمثل فى أهل الكتاب ، وغيرهم من أصحاب الديانات والمقائد المختلفة ، وكان لهم خطر عظيم داخل النطاق الاسلامى ، حيث كانوا يحاولون هدم عقيدة التوحيد الاسلامية ، والصودة الى ما كانوا عليه من مبادئ وسيادة .

وجاء المحاسبى - رحمه الله - وهاجم المعتزلة ، ونصى عليهم ايمانهم المطلق بالعقل ، واستبدادهم بهم وبدينهم ، ورأى أن الدبودية الحقة هى المنهج الصحيح للمعرفة على أساس من جناحى التقوى والعلم (٣) . وقد بلغ من تقوى المحاسبى ومعرفته ، الدالان على تمسكه بالكتاب والسنة ، أن ألف كتابا فى المعرفة ، ولكنه وجد فيه ما يتعارض مع مبدئه هذا ، فأخذ الكتاب وحرقه وقال : " لا عدت أن أتكلم فى المعرفة بعد ذلك " (٤) .

(١) انظر : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ١٧٣ - ١٧٤

(٢) انظر : الشهرستانى : النمل والنحل ج ١ ص ٤٤ - ٤٥ تحقيق عبد العزيز الوكيل طبعة سنة ١٣٨٧ هـ .

(٣) المنقذ من الضلال (ابحاث بقلم الدكتور عبد الحليم محمود) ص ٣١٢ - ٣١٦

(٤) كان المحاسبى يقول : " عملت كتابا فى المعرفة ، وأعجبت فيه ، فبينما أنا ذات يوم أنظر فيه مستحيضا له ، إذ دخل على شاب عليه ثياب رثة ، فسلم عليه ، وقال : يا ابا عبد الله المصرفة - حق للحق على الخلق أو حق للخلق على الحق ؟ فقلت له حق على الخلق للحق فقال : هو أرلى أن يكشفها لمستحقها . فقلت : بل حق للخلق على الحق . فقال : هو عادل . أن يخالفهم ، ثم سلم على وخرج " وسعدها قام المحاسبى الى الكتاب وحرقه . انظر : الامام الشمرانى : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦٤

ونتيجة لموقف المحاسبي هذا ، فقد تعرض لثورة الفقهاء والممتزلة ، وكان أهم ما تعرض اليه هو هجوم الامام احمد بن حنبل — رائد اهل السنة — ولكنه عاد أخيراً وآمن بموقفه . (١)

ولا ظاهراً السمة العامة لتصوف المحاسبي ، كان لا بد لي من أن أتعرض لدراسة ومناقشة ظاهرتين بارزتين تعرض لهما المحاسبي في تصوفه وسلوكه وأخلاقياته وهاتان الظاهرتان هما :

١ — الخوف والرجاء ٢ — نزعة الحمس

١ — الخوف والرجاء عند المحاسبي :

لقد ذكرنا قبل قليل ، ان المحاسبي قد اتخذ الكتاب والسنة مبدأ له في تصوفه ، ونراه في نظراته الى الخوف والرجاء لا يخرج البتة عن هذا المبدأ . فهو يربط بينهما وبين عده آداب دينية اسلامية ، بحيث اذا اتصف انسان بهما ، كان متصفاً ببقية تلك الآداب . " فأصل الطاعة الورع ، وأصل الورع التقوى ، وأصل التقوى محاسبة النفس ، وأصل محاسبته النفس الخوف والرجاء ، وأصل الخوف والرجاء معرفة الوعد والوعيد ، وأصل ذلك الفكرة والمعبرة " . (٢)

من خلال هذا النص نرى ان للخوف والرجاء مكانة ملحوظة في نظار المحاسبي ويظهر لنا وجهة نظار المحاسبي الاخلاقية ، حيث يربط بين السلوك الانساني ومحاسبة النفس ، ويربط كذلك بينهما وبين المباداة ، وبين الوعد والوعيد . ولهذا نرى ان المحاسبي لا يقر فكرة الحب الآلهي التي شاعت في الأوساط السوفية من قبل ، منزهة عن الخوف والرجاء او الرغبة في الجنة والرغبة من النار ، كقول رابعة المدوية " ما عبده خوفاً من ناره ، ولا حبا في جنته ، ساكون كالأجير السوء — بل عبده حبا وشوقا إليه " . فمثل هذا الحب أمر غالي فيه

(١) حضر الامام احمد بن حنبل عند المحاسبي ليلة حتى الصباح ، ولم ينكر من أحواله ولا من أحوال أصحابه شيئاً ، لما رآه الامام احمد من موافقة أعماله ، وأعمال أصحابه للسنة الشريفة . فلما أصبحوا اعترف الامام احمد رضى الله عنه بفضلهم . انظر الامام الشعراني : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦٤ .

(٢) د . ابو الوفا التفتازاني : مدخل الى التصوف الاسلامي ص ١٣٥ .
قارن : التصوف الاسلامي من بين الدين والفلسفة ص ٦٠ . الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي ص ٦٢ — ٦٣ . دراسات في الفلسفة الاسلامية ص ٢٢٠ .

أصحابه ، فخرجوا عما جاء به الاسلام ، وخارج عما أقره متصوفة أهل السنة كالمحاسبى ، لأن ذلك مخالف لما جاء في القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف من قيام الناس بالدعوة الى الايمان . (١)

فإذا تدبرنا أمر الرجاء والخوف في الكتاب والسنة نجد أن للرجاء فائدة واحدة تطبق بها التنزيل والسنة ، وتلك الفائدة : هى كونه يبرد حرارة الخوف حتى لا يفضى بصاحبه الى اليأس . . . (٢) قال تعالى (أولئك الذين يدهون ويتغنون الى ربهم الوسيلة أهيهم أقرب . ويرجون رحمته ويخافون عذابه) (٣) ، فابتغاء الوسيلة اليه : طلب القرب منه بالصبر والحب . فذكر مقامات الايمان الثلاثة التى عليها بناؤه . الحب والخوف والرجاء

هذا وقد أخبر الله تعالى عن خواص عباده الذين كان المشركون يزعمون أنهم يتقربون بهم الى الله تعالى : أنهم كانوا راجين له خائفين منه . فقال تعالى : (قل ادعوا الذين زعمتم من دونه ، فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحميلاً . أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه . إن عذاب ربك كان محذورا) (٤)

ولهذا ، جاءت دعوة الاسلام قائمة على الترغيب والترهيب ، والقرآن ناطق بالجزاء والمقاب . قال تعالى : (ان اصحاب الجنة اليوم فى شغل فاكهون هم وأزواجهم فى ظلال على الأرائك يتكئون ، لهم فيها فاكهة ولهم ما يدعون . سلام قولا من رب رحيم . وأما أزواجهم المجرمون . ألم أعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان أنه لكم عدو مبين وان اعبدوني هذا صراط مستقيم ، ولقد أضل منكم جبلا كثيرا اقم تكلوا تعقلون ، هذه جهنم التى كنتم تعدون ، اسلواها اليوم بما كنتم تكفرون) (٥)

رابط الآيات الكثيرة الحادثة على الخوف والرجاء المتعلقين بالدعوة الى الايمان والمعمل تماما كما فعل المحاسبى فى ربطه بين العبادة وبين الخوف والرجاء ، وهذا خير دليل على استقامة المحاسبى فى تصوفه وأخلاقه . قال تعالى : (وخافون ان كنتم مؤمنين) (٦)

(١) انذار ، انتصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٦٠ - ٧١

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين ج ٢ ص ٣٧ تحقيق محمد حامد الفقى .

(٣) الاسراء : ٥٧ (٤) الاسراء : ٥٧ . (٥) يس : ٥٥ - ٦٤

(٦) آل عمران : ١٧٥

وهنا نرى ان الخوف من شرط الايمان • وقال تعالى : (ولمن خاف مقام ربه جنتان) (١)
وقال تعالى : (وأياى فارهبون) (٢)

أما بالنسبة الى الرجاء • فإن الله سبحانه وتعالى قد علّق عليه الايمان باليوم الآخر والعمل والا عداد له • قال تعالى : (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً) (٣).
لهذا نرى أن الخوف والرجاء شيان اساسيان فى حياة وسلوك الفرد • فإذا عمل بهما بجد واخلاص فقد فاز • لأن فى الرجاء اظهار المعبودية والفاقة • والحاجة الى طمأنينة من ربه ويستشرف من احسانه • وأنه لا يستغنى عن فضله واحسانه طرفة عين ومن جهة ثانية • أن الله سبحانه يجب من عباد • ان يرجوه وسأله من فضله • لأنه الملك الحق الجواد أجود من سئل • وأوسع من أعطى • وفى الحديث : (من لم يسأل الله يفضب عليه) •
والسائل راج وطالب فمن لم يرج الله يفضب عليه • وهنا نرى أن من فوائد الرجاء ايضا التخلص به من غضب الله • (٤) فإذا كان الرجاء من أجله ان يحفز الانسان على العمل • فإن للخوف هذه الصفة أيضا • لأن من خاف مقام ربه • وأراد ان يعود اليه بنفس راضية • مطمئنة • فأبهره من تعدد عن اقتراب الماضى والذنب • ويتمسك بتعاليم الاسلام • لأن من خاف مقام ربه عز وجل فيما علمه وتقهره • كان ذلك باعثا على العلم بما علم • وكذلك اذا اهتم بطلب الخوف والعمل لله • اهتم بالفقه عنه بطلب الخوف منه •

وهذا نرى ان الخوف والرجاء يمثلان دورة متكاملة يوثر كل منهما فى الآخر • (٥) ومن رأى المحاسبى ان الخوف اساس التقوى • ولما كان أصل التقوى لله تعالى الخوف منه • فقد وعد الله الخائفين منه • الأمن عوضا عما أخافوا أنفسهم به • فقال عز وجل : (ان المتقين فى مقام أمين) (٦) لهذا نرى • أن الخوف مظهر الايمان الكامل • وقد مدح الله المؤمنين بالخوف : (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) (٧) وقال حاتم الأصم : (لكل شىء زينة • وزينة المباداة الخوف وعلامة الخوف الأمل) (٨)

(١) الرحمن : ٤٦ (٢) البقرة : ٤٠ • انظر الرسالة القشيرية ص ٥٩ - ٦٠

(٣) الكهف : ١١٠ (٤) انظر : ابن قيم الجوزية • مدارج السالكين ج ٢ ص ٥٠

(٥) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٦٥ قارن الا حياء ج ٤ ص ١٤٢ - ١٨٨ (كتاب الخوف والرجاء) •

(٦) الدخان : ٥١ انظر الرعاية لحقوق الله للمحاسبى ص ٢٥ - ٢٦ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور • الطبعة الاولى •

(٧) النحل : ٧٠ (٨) الرسالة القشيرية • ص ٦٠

٢ - تحليل نزعة الحسد عند المحاسبي :-

لقد ذكرنا في مقدمة هذا الباب • أن الصوفية المسمون بأهل السنة قد أوتوا فهما خاصا لشريعة الاسلام ، ولهذا كانوا مجتهدين فيما نطقوا به وسلكوا سبيله ، ولكنهم في الحقيقة اخطأوا حيث كانوا يريدون الصواب • وسوف نتضح لنا هذه الفكرة أكثر فأكثر بعد تناولنا تحليل نزعة الحسد عند المحاسبي وكيف أنه انتهى الى القول بأن الحسد في النفس بدون الجوارح •

ان في تحليلنا لنزعة الحسد عند المحاسبي ، فأنتنا نجد بذورا لمنهج نفسى نراه أوضح ما يكون لدى الغزالي وتحت نفس العنوان " باب الحسد " (١) ان نظرة المحاسبي الى الحسد تتصل نوعا ما بأصول التنزيل ، ولذا نجد به يصل بالحسد الى القول بأن بعضه غير محرم ، والبعض الآخر محرم ، فالحسد الذى ليس محرما يقول فيه : " قلت ما الحسد الذى ليس بمحرم ؟ قال : المنافسة قلت ما الدليل على أن المنافسة حسد ؟ قال قول الله تعالى : (وفى ذلك فليتنافس المتنافسون) (٢) . وقوله تعالى : (سابقوا الى مغفرة من ربكم) (٣)

أما الوجه الثانى من الحسد ، فهو محرم كله • وقد ذمه الله عز وجل فى كتابه ، قال تعالى : (ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم) (٤) وقال تعالى : (أم يحسدون الناس على ما أتاهم الله من فضله) (٥)

وبعضى بنا المحاسبي ويصور لنا أنواعا من الحسد • ويحدد موضع كل نوع منه من القرآن ثم يشرح المنهج العام الذى ارتضاه لنفسه ، فيتكلم لنا عن حسد الحقد ، وحسد حسب الدنيا ، وحسد المحجب •

أما حسد الحقد ، فيحدد لنا المحاسبي موضعه من القرآن الكريم فى قوله تعالى :-
(وإذا لكم قالوا آمنا ، وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ ، قل موتوا بغيظكم) (٦)

(١) انظار : احياء علوم الدين ج ٣ ص ١٨٦ - ٢٠١ (كتاب ذم الغضب والحقد والحسد)
(٢) الحديد : ٢١
(٣) الحافقين : ٢٦
(٤) البقرة : ١٠٩
(٥) آل عمران : ١٢٠
(٦) آل عمران : ١١٩ (انذر الرعاية الحقوق الله للمحاسبي ص ٤١٨)
قارن : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ١٨٠

أما حسد حب الدنيا ، فأمثاله لدى المحاسبي أخوة يوسف عليه السلام • بدليل
قوله تعالى : — (اذ قالوا ليوسف وأخوه أحب الى أبينا منا ونحن عصبة ان أبانا لفسى
ضلال مبين • أقتلوا يوسف • أو اطرحوه أرضا يخل لكم وجه أبيكم • وتكونوا من بعده قوماً
عالحين) (١)

ويضئ بنا المحاسبي • وبين لنا حسد حب العجب • فهو يؤكده في مجال قوله
تعالى : (ولئن أطعتم بشرا مثلكم أنكم اذن لخاسرون) (٢)

ويحد أن انتهى المحاسبي من تحليل نزعة الحسد في كتابه الرعاية لحقوق الله • (٣)
انتهى الى القول بأن الحسد في النفس دون الجوارح •

ولنقف قليلا مع المحاسبي • بل ومع انصار التصوف قديما وحديثا • ولنقل لهم : هل
استدل المحاسبي في هذا التصدد بقول الرسول (ص) • (لا حسد الا في اثنين • رجل
أتاه الله مالا فسلط علىهلكته في الحق • ورجل أتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها) (٤)

وسوف يتضح الجواب • بعد أن نبين نزعة الحسد كما وردت في الكتاب والسنة • وبعد
المقارنة بين المفهومين : مفهوم المحاسبي • ومفهوم الاسلام لنزعة الحسد • فسيظهر لنا
الجواب رأسا دون عنا •

فنقول أن الحسد نوعان : مذموم ومحمود •

فالمذموم : ان يتمنى الفرد زوال نعمة أنعمها الله على أخيه المسلم سواء تنى مع ذلك أن
تعود اليه تلك النعمة أولا • وهذا النوع الذي ذمه الله في كتابه بقوله : (أم يحسدون
الناس على ما آتاهم الله من فضله) (٥) • وانما كان مذموما لان فيه اعترازا على الحق سبحانه
وأنه انعم على من لا يستحق •

وأما المحمود • فهو ما جاء في الحديث السابق الذكر : (لا حسد الا في اثنين • • • • •)
وفي رواية للقرطبي : (لا حسد الا في اثنين • رجل أتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء
الليل وآناء النهار • ورجل أتاه الله مالا فهو ينفقه آناء الليل وآناء النهار) (٥)

(١) يوسف : ٨ • ٩ (انظر تفسير القرطبي ج ٤ ص ٣٣٥٨ — ٣٣٦٠ (كتاب الشعب)
(٢) المؤمنون : ٣٤ (صحيح البخاري ج ١ المجلد ١ ص ٢٨ (كتاب الشعب)
(٣) آل عمران : ١٢٠ (تفسير ابن كثير)
(٤) تفسير القرطبي مجلد ١ ص ٤٥٩ — ٤٦٠

والمراد بالحسد في هذا الحديث الفبطة وهو التمنى بالمثل بدليل أن البخارى قد ترجم على هذا الحديث "باب الاغتياب في العلم والحكمة" (١) وحقيقة الفبطة : أن تمنى ما يكون لك ما لا تحبك المسلم من الخير والنعمة ولا يزول عند خيره . وقد يجوز أن يسمى هذا منافسة ، ومنه قوله تعالى : (وفي ذلك فليتنافس المتنافسون) (٢) ومن هنا يتبين لنا أن المنافسة ليست بحسد كما ذهب اليه المحاسبي ، وإنما هي نوع من الفبطة ، لأن الفرق شاسعة بين المراد من الحسد والمراد من الفبطة ،

وقد أوضحنا ما المراد من الفبطة . أما الحسد ، فهو تمنى زوال النعمة عن انسان زوالا تاما بحيث يصبح لا يملك شيئا ، وليس مقصورا على تمنى زوال النعمة فقط بل زوال العزة ، القام ، واللبادى ، والمعائد السامية تماما كما أخبرنا الله سبحانه وتعالى عن الكفار ، ان كانوا يضررون الحسد والبغى الذى حملهم على الجحود برسالة الاسلام بعد ما تبين لهم الحق وهو محمد (ص) والقرآن الذى جاء به .

ولكنه بالرغم من هذا كله ، فإننا نستطيع ان نلمح السمة العامة لتصرف المحاسبي تلك التى غلب عليها الظاهر السنى المعتدل ، فهو يجمع بين الشريعة والحقيقة ، او بين الظاهر والباطن كما عرف عنه . بل انه يذهب الى اكثر من ذلك — تمثيا مع الخط العام الذى رسمه لنفسه وهو التمسك بالدين وعدم تعدى حدوده — فالحقيقة عنده لا بد وأن تكون مستمدة من الشريعة ، موازية لها توازى القرار والعق مع الظاهر والسطح . (٣) ولذلك كان من سمات تصوفه " ضرورة الجمع بين الورع وآداء الواجب دينيا كان أم اجتماعيا ولذا نراه يعجب من أدعياء التصوف الذين يسيغون فهم الزهد والورع ، فيمدون المسمى التواكل وتترك الا سباب بحجة انهم يملكون من أجل الآخرة " (٤) ويستسلمون للأمر الواقع بحجة التوكل المطلق ، ولكن هذا ، لا ايماننا منهم ، بل عجزنا وتكاسلا ، بل ومن الممكن أن يذهبوا الى أبعد من هذا ، فيدعون أسقاط التكالييف الشرعية بحجة الوصول ، فمثل هؤلاء ، فى نظر المحاسبي ليسوا من الصوفية فى شئ .

(١) صحيح البخارى ج ١ المجلد ١ ص ٢٨ ، انظر : راضى الصالحين ٤٤٩ — ٤٥٠ للنووى .

(٢) المططفين : ٢٦ انظر تفسير القرطبي ج ١ ص ٤٥٩ — ٤٦٠ ، وكذلك ج ٨ ص ٢٧٠٢٧ ، قارن : تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٤٨٧ .

(٣) انظر : الرسالة القشيرية ص ١٢ ، حلية الاوليا ج ١٠ ص ٥٧ ، التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ٧١ — ٧٤ .

(٤) د . محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الاسلامية ص ٢٨١ الطبعة الخامسة .

ولا من أهل القرآن المتمسكين به ، المتابعين لرسوله (ص) (١)

وحسبنا هذا القدر من تصوف المحاسبي ، لنصل معه الى الجنيد الذى هو امتداد
لمدرسة المحاسبي والذى يمثل المرحلة الثانية من التصوف السني

القسم الثانى الجنيد البغدادى

تمهيد :-

لقد ذكرنا فى الباب الثانى من هذه الرسالة ، ان متوسطات الطريق هى الجسر
الذى تمرر الماهرون عليه او المتوقفون عنده للتيارات المختلفة التى تجاذبتهم ، وخاصة
بعد أن أخذت الفلسفات والثقافات الأجنبية تعمق مجراها فى — الفكر المصرى الاسلامى —
وهنا اصبح المتصوفة لا مناص لهم من احدى الحالات التالية : اما ان يتخلصوا من هذه
التيارات المنحرفة بقوة صدق بداياتهم السليمة ، واما بانحرافهم فى خضم الفنوصية
المختلفة ودخولهم فى التيار المنحرف عن هدى الاسلام وتعاليمه ، واما حيرتهم بين
بداياتهم وبين التيار المنحرف ، وتوقفهم الذى أدى الى خلط بين الآراء التى تصلهم
بالمنهج الاسلامى والآراء التى تبعدهم عنه ، ونرى فى مقدمة هؤلاء " ذوالنون المصرى "
الذى جمع بين الجانب السنى ، والجانب المنحرف عن المنهج الاسلامى فى تصوفه ،
مما أدى غموض موقفه ، ولكن طبيعة بحثنا فى هذه الرسالة يقتضينا وضعه فى الدائرة المنحرفة
عن المنهج الاسلامى للسمة الغالبة على تصوفه .

وسوف نقتصر هنا على دراسة ومناقشة تصوف الجنيد ، باعتباره قد عبر تلك التيارات
الفنوصية المختلفة ، وتخلص منها بقوة صدق بداياته السليمة ، ولذا يمكن أن نعتبره أنه
يمثل متوسطات طريق فلسفة التصوف السنى لوجود ملامح من الاثر الاشرافى ، وخاصة
فى نظرية المعرفة التى قال بها .

(١) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٧٢

الجنيد البغدادي (١)

أعلن الجنيد تمسكه بالكتاب والسنة ، وداوم على فعل الطاعات ، وأخذ أماناً في ذلك الوقت ، وأثرت عنه المأثورات في هذا المجال . فمن أقواله الدالة على تقيده بحدود الدين " من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر ، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة " (٢) وقوله " علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله (ص) " (٣) وقوله : " الطرق كلها مسدودة على الخلق ، إلا من اقتفى أثر الرسول (ص) " (٤) وكان يقول " لا يكمل الرجل عندنا في طريق الله عز وجل حتى يكون أماناً في الثقة والحديث والتصوف ويحقق هذه العلوم على أهلها " (٥) من هذه الأقوال نرى مدى حرص الجنيد على التمسك بالشرع بدلالة أن الرجل في نظره لا يكون كاملاً إلا إذا كان أولاً أماناً في الثقة ثم الحديث ومن ثم التصوف . وفي نغم الوقت نرى أن الجنيد — رحمه الله — حمل راية الثورة على اتجاه العلاج ، وانكر عليه تلك الشطحات التي أودت بحياته ، ونسبه إلى الشمر والشعبذة . (٦) وثار كذلك على دعاوى الصوفية بإسقاط التكليف الشرعي . (٧)

- (١) هو أثير القاسم الجنيد بن محمد ، سيد هذه الطائفة وأمامهم . أصله من نهاوند ، ونشأ به وولده بالعراق . وكان فقيهاً على مذهب أبي ثور ، وكان يفتي في حلقاته بحضرته وهو ابن عشرين سنة . صاحب خاله السري السقطي والحارث المحاسبي مات سنة ٢٩٧ هـ . (انظار الرسالة القشيرية ص ١٨ . طبقات الشمراني ج ١ ص ٧٢ الفهرست لأبن التديم ص ١٨٣ ، إنباط الهمم ص ٥ - ٦ .
- (٢) الرسالة القشيرية ص ١٩ طبعة سنة ١٣٦٧ هـ .
- (٣) المصدر المتقدم ص ١٩ . طبقات الشمراني ج ١ ص ٧٢ - ٧٤ . التصرف لمذهب أهل التصوف ص ١١٢ .
- (٤) المصدر المتقدم والصفحة . قارن : الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان ص ٥٩ ط ٢ .
- (٥) الامام الشمراني : إنباط الانوار القدسية ص ٢٣١ الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ هـ .
- (٦) انظار ما سينون : أخبار العلاج ص ٩٢ (أو مضاجات العلاج) نشرة ماسينيون سنة ١٩٣٦ قارن : د . عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ص ٣٩ . الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٩٠ د . إبراهيم بسيني : نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٨٠ .
- (٧) قال ابو علي الروذباري : سمعت الجنيد يقول لرجل ذكر المصرفة وقال : أهل المعرفة بالله يتلون إلى تربة العرصات من باب البر والتقوى إلى الله عز وجل فقال الجنيد " ان هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الاعمال ، وهو عندى عظيمة ، والذي يسرق وينتسب احسن حالا من الذي يقول هذا ، فان العارفين بالله أخذوا الاعمال من الله واليه رجعوا فيها ، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من اعمال البرذرة ، إلا أن يحال بي دونها " (نقلاً عن الرسالة القشيرية ص ١٩) .

ومضى بنا الجنيد في طريقه السنن المعتدل ، فيصرح بأن الصوفي اذا توحدت عبوديته لله فهو حر . يقول : " فالصوفي حر اذا توحدت عبوديته لله ، فأذا كنت له وحده عبدا كنت مما دونه حرا " (١)

وفراء هنا يمارس أصحاب التيارات والنظريات المنحرفة عن المنهج الاسلامي المتأثرة بالفنوسيات المختلفة والذين يزعمون بأن الحرية الصوفية هي التحرر من كل قيود العبودية واسقاط التكليف الشرعية ، والفناء المتطهر بين الله والانسان ، حيث الاتحاد ، أو وحدة الوجود ، وحلول " الناسون في اللاهوت " (٢) كما نجد ذلك - مثلا - عند الحلاج الذي لا يميز بين الروح الالهى والروح الانسانى - وهذا ، فإنه ليس ثمه عوائق في نظر الحلاج امام حائل الروح الالهى في روح الانسان وفي هذا المعنى يقبل الحلاج :
مزجت روحك في روحي كما
تمزج الخمرة بالماء الزلال
يقول ايضا :

فأذا همك شئ معنى
فأذا أنت أنا في كل حال .

هذا ، وسوف تناقش موقف الحلاج هذا ، بعد قليل اثناء مناقشتنا لمذهب الحلاج الصوفي .

فمن موقف الجنيد ، وموقف الحلاج ، نرى الترويق الشاسعة بين التقيد بالدين والخرج عنه . فافكار الجنيد أفكار سليمة لا تتعدى حدود الدين ، والقابل ، نجد أن افكار الحلاج لها أسرارها في التيارات والثقافات الأجنبية البعيدة عن المنهج الاسلامي .

ولكن ، وبالرغم من اعلان الجنيد تمسكه بالكتاب والسنة ، الا اننا نلمح الاثر الاشراقي واضحا في نذارة الجنيد الى المصرة ، ففراء يفرق بين العقل والعلم والمعرفة ، في أثناء موازنة بين مقامات العارفين . وأساس هذه التفرقة هو التفاضل بين هذه الأمور على تلك الدارقة الاشراقية . (٣) التي تمت بصلة الى أفلاطون وأفلوطين .

(١) اللوح ص ٥٣١ - ٥٣٢ قارن : الفلسفة - الصوفية في الاسلام ص ١٩١ .

(٢) الناسوت : كلمة سريانية الأصل معناها طبيعة الانسان . وقيل أصلها الناصر - في آخرنا وأو ، وتأء مثل ملكوت وجبروت . أما اللاهوت : كلمة سريانية ايضا بمعنى الألوهية . وقيل أصله لاه بمعنى إله . زدت فيه الواو ، والتاء .

انظر : الطل والنحل ج ٢ ص ٢٧ تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل طبعة سنة ١٣٨٧ هـ

(٣) انظر : الرسالة القشيرية ص ٤٠ . التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٤٩ .

يقول الجنيد : " صاحب المحاضرة يهديه عقله ، وصاحب الكاشفة يديه علمه ، وصاحب المشاهدة تحجيره من الغشقة " (١)

فنلاحظ من خلال هذا النص ، أن الجنيد قد ربط بين العقل والمحاضرة ، وبين المعلوم ان المحاضرة هي ابتداء ، الأمر أول مراحل الترقى ، أى أن المحاضرة هي حضور القلب ، وقد يكون بتواتر البرهان ، وهو بعد وراء الستر وان كان حاضرا باستيلاء سلطان الذكر .

ثم تأتى المرحلة الثانية من مراحل الترقى وهي المكاشفة ، وهي حضوره بنمت البهتان غير مفقور في هذه الحالة الى تأمل الدليل . ثم المرحلة الاخيرى وهي المشاهدة ، وهي حضور الحق من غير بقاء تمهيد ، نأذا أصبحت سما السرعين غيوم الستر فشمس الشهود مشرقة ومرتبها مرتبة المعرفة .

ولهذا نرى أثر الاشراق الفلسفى ، مثلا في اتجاه الافلاطونية الحديثة قد من بعض الصوفية في معالجتهم بعض المسائل كالمعرفة والتوحيد .

وقد لاحظنا هذا الأثر في السطور المقدمة عند نظارة الجنيد الى المعرفة ، ونسرى هذا الاثر أيضا واضحا في نظارة الجنيد الى التوحيد .

فالشيخ ، قد ، هو الاستمرار فى الله على الكلية . وقد سأل الجنيد عن التوحيد فقال : " معنى فهمه فى الرسم ، وتدرج فيه المعلوم ، ويكون الله تعالى كما لم يزل (٥٠) (٢) ونجد أن هناك تارة بين هذه العبارة ، وبين عبارة أفلاطون حين قال : " لتوجه بكليتنا نحو الداخل ، ولنجهل كل شئ حتى كوننا نحن الذين نتأمل ، وبعد الاتمسك به لنذهب ونقل الآخرين - ان استطعنا القول - ما هي الامداد هناك . . . " (٣)

فحقيقة انصلاص الرسم هو التمسك فى الذات ، يقول الشاعر :
فيمنى ثم يفنى ثم يفنى
فكان فناؤه بين البقاء . (٤)

وفى هذا دعوة الى القول بوحدة الوجود .

(١) الرسالة القشيرية ص ٤٠ . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٤٩ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٣٥ قارن : مدخل الى التصوف الاسلامى ص ١٣٧ .

التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥٠ ، معراج التصوف الى حقائق التصوف ص ٢٨ .

(٣) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥١ . التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ١٩٥ .

(٤) احمد بن عجيبة الحسنى : معراج التصوف الى حقائق التصوف ص ٣٠ ، ٣١ طبعة

هذا يستخدم الجنيد فهمه لأية الميثاق (١) متأثراً بذلك بنظرية المثل الاقلا طونية فسى تأكيد مذهبه فى الفناء الذى هو قوام التوحيد عند . فيفسر الجنيد هذه الآية بأن أرواح الأولياء كانت موجودة قبل وجود الأبدان فى عالم الأزل ، أو عالم الذر ولكن وجودها هذا كان هو الفناء بيمينه ، إذ كانت تدرك من التوحيد ما ليس تدركه حالياً وهى فى عالم اسم الأبدان . (٢) ولكن الدكتور ابراهيم هلال يرد على هذا الفهم الجنيدى للآية راجعاً بها الى فهمها الصحيح فيقول : " وفى الواقع ليس المقصود من الآية ما فهمه الجنيد . . ولا ذلك الفهم السوفى القائم على مذهب الفناء . وإنما المراد منها أن الخلق وحدها الله بفطرتهم بعد ولادتهم لما قام لهم من الشواهد والدلائل على وحدانيته ، فقامت هذه الدلائل مقام الاشهاد " . (٣)

ولكن الصوفية - اجمالاً - فى هذا المصير من التصوف ، وإن كانوا قد استخدموا بعض المصطلحات الفلسفية فى أقوالهم وضميراتهم عن مواجيدهم وأدوافهم ومراحل ترقيتهم إلا أن الطابع الاسلامى قد ظل الطابع الغالب على كثير منهم فى هذه الفترة ، كما رأينا ذلك واضحاً عند الجنيد ومن قبله الجارث المحاسبى ، وأعزوا السبب الى هذه الظاهرة ، ان قوة بدايات مثل هؤلاء المتصوفة وصدقهم كانت قوية ، شديدة التمسك بالكتاب والسنة ولهذا لا نجدهم ينصرفون وراء التيارات الغنوصية ، والثقافات الأجنبية ، التى أصبحت تغزو الساحة العربية والاسلامية بسبب الترجمات ، وتداخل الثقافات واحتكاك الشعوب . وحسبنا هذا القدر من تصوف الجنيد حتى نصل معه الى نهاية الطريق فى فلسفته المتصوف السنن ، المثلة لدى فيلسوف المعرفة الدينية الامام الفزائى - رحمه الله .

(١) أية الميثاق وهى : " وأخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة أنا كنا عن هذا غافلين الأعراف : ١٢٢ .

ومما يؤيد ما ذهب اليه الدكتور ابراهيم عند تفسيره لآية الميثاق . أن القرطبي يقول فى صدد تفسير هذه الآية : " ومن بلغ العقل لم يفهم الميثاق الاول " . ص ٢٧٥٣ ، تفسير القرطبي .

فمعنى الآية : (اشهدهم على أنفسهم ألست بربكم) أى دلهم بخلقه على توحيد ، لان كل بالغ يعلم ضرورة أن له رباً واحداً " . انظر تفسير القرطبي ج ٣ ص ٢٢٥٠ . قارن : تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٢٦١ - ٢٦٤ طبعة بيروت سنة ١٣٨٨ هـ .

(٢) د . ابو الوفا الثقفانيسى : مدخل الى التصوف الاسلامى ص ١٢٧ . الثورة الروحانية فى الاسلام ص ٢١٧ - ٢٢١ التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ص ١٩٤ - ٢٠٦ . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥٢ - ٥٣ .

(٣) انظر رقم ١ من هذا الهامش . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥٣ .

القسم الثالث

فيلسوف المعرفة الدينية الامام الفـزـالـى

لقد ذكرنا أن المرحلة الاولى من فلسفة التصوف السنى قد تمثلت لدى المحاسبي الذى أثر بدوره فى كل من الجنيد والفزالى وسارا على نهجة فالرعاية للمحاسبي تعتبر مقدمة لكتاب الا حياء للفزالى ، وكذلك مقدمة مخطوط الوصايا للمحاسبي ، تعتبر تمهيدا للمنفذ من الضلال للفزالى .
ولقد رأينا كذلك أن الطابع العام المميز لتصوف المحاسبي انما هو الطابع السنى ، والذى سنراه واضحا أيضا فى تصوف الفزالى .

وقبل ان ندخل فى صلب الموضوع بالدراسة والمناقشة ، كان لا بد لنا من هذه المقدمة :

أنا لا نشك مطلقا فى أن هناك فرقا بين الحق والباطل ، بين فلسفة التصوف المستمدة أساليبها ونقوماتها من وحى الاسلام ، المنادى بالمعرفة اليقينية من روح الاسلام ، وبين فلسفة التصوف الذى أساسه ومذهبه مستمد من التيارات الفنوصية المفترضة ، والثقافات الأجنبية المتعارضة مع المنهج الاسلامى .

وهذا هو عين الفرق بين مدرسة الفزالى السنية المعتدلة وبين مدارس أصحاب النظريات المنحرفة عن المنهج الاسلامى ، كالحلاج وابن عربى

وبناء عليه نستطيع القول أن الفزالى ومن سبقه من صوفية اهل السنة قد عاشوا آراءهم وتجرباتهم الصوفية بطرق عطية سليمة ، لا تتعدى حدود الدين تماما كما عاثر الحلاج ومن سار على شاكلته آراءهم فى الوجه المقابل المنحرف من التصوف ، وشتان بين الحد والباطل .
واذا نظرنا الى ما كتبه القشيري فى رسالته مبينا الحالة التى وصل اليها التصوف وناعيا على المتصوفة انحرافهم عن جادة الصواب : " مضى الشيوخ الذين كانوا بهم اهداءا وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء ، وزال الورع ، واعتد الطمع ، وارتحل عن القلوب حربة الشريرة ، قصدوا ثلة الميالة بالدين أوثق دريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام واستخفوا بأداء المبادات ، واستهانوا بالسبح والصلاة ، وركبوا الى اتباع الشهوات " (١)

(١) الرسالة القشيرية ص ٢ ، ٣ طبعة سنة ١٣٦٢ هـ . قارن : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٢٠٢ - ٢١٤ .

إذا نظرنا إلى هذه الحالة إلى وصل إليها المتصوفة من انحراف وبعد عن المذهب الاسلامي أدركنا رسالة الفزالي وقيمتها الاصلاحية ، والتي خرج بها من دراسته لمبادئ وقيم الدين الاسلامي الحنيف ، تلك الدراسة التي عاشها الفزالي في تجربته الذاتية الموضوعية ، فنجد ان الفزالي قد اعتمد في تصوفه على أساسين هامين هما : -
تقدير الشرع ، ووجهة نظره في الالبيونية ، ليطرح بعيدا كل مظاهر الانحراف الصوفي الممثل في نظرياته ومذاهبه المنحرفة عن المذهب الاسلامي ، ولم يقف الفزالي عند هذا الحد - بل عاين كل مظاهر هذا الانحراف وثاقمة بشدة ، وأكد أنه لا يجوز لأى صوفى مهما علا في تجربته الصوفية أن يتكلم بشئ يتمارض مع عقيدة التوحيد الاسلامية ، والتسبى تؤكد ان الرب رب وأن المبدع عبد ، ولن يكون أو يصير أحدهما الآخر البتة . (١)

وبما أن الطريق الصوفي من بدايته إلى نهايته ، يهدف إلى شئ واحد ، هو المعرفة بالله ، اذن يقتضي البحث هنا أن نقتصر على دراسة جانب من الجوانب الرئيسية التي طرقها في تصوفه ، وهى مسألة المعرفة عند الامام الفزالي ، ليظهر لنا بوضوح منهج الفزالي في تصوفه .

المعرفة الدينية عند الامام الفزالي :

لقد تعطى الفزالي منذ البداية إلى درك حقائق الأمور ، وكان ذلك دأبه وديده من أول عمره وريمان شبابه ، مركزا في ذلك على مشكلة هامة ، هى مشكلة اليقين والمعرفة اليقينية قال : " انما مطلوب العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ، ما هسى فظاهر لى : أن العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا ييشى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخلط والوهم ولا يتسع القلب لتقرير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين ثم علمت ان كل مالا اعانه على هذا الوجه ، ولا أتقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقينى " (٢)

(١) د . محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الاسلامية ص ٥٩ - ٦٥

قارن : الفلسفة السوفية في الاسلام ص ٢٠٢

التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٥٧

(٢) المنقذ من الضلال للفزالي ص ٧١ - ٧٢ طبعة خاصة سنة ١٣٨٥ هـ .

وأنا نرى — وان كان الفزالي قد تأثر قليلا بالاشراق فيما سأل اليه من القبول بحلم الباطن^(١) والدعوة الى التصوف والرياضات والمجاهدات — ان السمة العامة المميزة لتصوفه هي الطابع السني المعتدل * بل ويحدد له أنه حال بين المتصوفة وبين الانحراف في التيارات الفنوصية الملحدة^(٢) * وقد ذكرنا قبل قليل أنه رفض القول بما يمارض الشريعة وعقيدة التوحيد الاسلامية التي تفرق بين المبد والرَب * وتقريران الرب رب والمبد عبد *

وقد التزم الامام الفزالي — رحمه الله — هذه العقيدة في تجربته الصوفية * حيث يصف لنا ذلك القرب الذي يصل اليه بأنه درجات لا يستطيع التعبير عنها * وأن — من تخيل في ذلك القرب حلولا او اتحادا او وصولا فهو مخطئ * * وانما هي درجات — من القرب وكفسي^(٣) *

ان الفزالي في فلسفته للمعرفة الدينية يحدد اسباب وطرائق هذه المعرفة * ويفرق بين اختصاص كل دائرة من دوائرها فالحواس من مصادر المعرفة * ولكن في مجالات دون أخرى ولو اعتمدنا الحواس في كافة المجالات لوجب علينا أن نرفض كل فكرة لا يدرك واقعها بأحد الحواس * وكذلك العقل مصدر للمعرفة كذلك * ولكنه ايضا كالحواس في مجالات دون أخرى ولو اتخذناه مددا في كل مجال لانكرنا الكثير من حقائق الدين والوحي *

ومن هنا تبهر قيمة الفزالي في أنه كشف أخطاء الفلاسفة في المعرفة * لاعتمادهم المطلق على العقل * ونعى كذلك على الروفية غيابهم عن عقولهم واحساسهم بشطحاتهم أثناء تجربتهم الصوفية^(٤)

ومن هنا ندرت ان الفزالي لم يمتهر مسألة المعرفة مسألة خاعة * لا يتيحها الله الا للخاصة أصحاب الكشف والمشاهدة كما هو الحال عند أصحاب النظريات المنحرفة عن المذهب الاسلامي كالحلاج وابن عربي وتلاميذهما *

(١) انظر الامام الفزالي الاحياء ج ١ ص ١٩ *

(٢) د * ابراهيم هلال : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٥٧ *

(٣) المنقذ من الضلال ص ١٢٩ * قارن المصدر المتقدم ص ٥٧ *

(٤) انظر : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٥٣ *

الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٢١٧ * ٢١٨ *

بل هي عامة لكل من تمسك بالكتاب والسنة ، ومن هنا كانت قيمة الغزالي الصوفي السنس
الذي اتخذ التصوف ، مدرسة أخلاقية متأدبة بأدب القرآن .

في هذه الحدود ، يسير الغزالي في تصوفه ، فيرى - كما ذكرنا قبل قليل - أن
العلم اليقيني هو ذلك العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ومعتقد
في الوقت ذاته ، أن الطريق الموصل الى هذه المعرفة إنما هو بالبصيرة أو القلب وليس
العقل بحقايسة واستدلالاته . (١)

وهو بهذا يفرق بين البصيرة أو القلب وبين العقل ، على الرغم من ثقته بالعقل وتقديسه
له ، حتى ذهب الى القول بأن العقل يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجب السموات
بل الموجودات كلها مجال العقل يدركها ويتصرف في جميعها ويحكم عليها حكما يقينيا
صادقا لأن العقل منزّه عن الفلط . (٢)

بحجة ان العقل عند اشراق نور الحكمة يصير عقلا مبصرا بالفعل بعد ان كان مبصرا بالقوة (٣)

ولكن الغزالي يفرق لنا بين مجال البصيرة أو القلب وبين مجال العقل فيرى ان مجال
العقل هو الحس أو عالم الملك والشهادة . أما مجال البصيرة أو القلب فهو عالم الملكوت .
ومن هاتين النافذتين ، نافذة الحر ، وناغذة البصيرة تنعكس المعلوم على القلب ، لأن له
كما يقول الغزالي بأمان :

" باب مفتوح الى عالم الملكوت ونحو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة ، وباب مفتوح الى الحواس
الخمر المتمسكة بعالم الملك والشهادة . . . (٤)

من خلال هذا النص نرى ان الغزالي يفرق بين نوعين من العلم : علم الأولياء
والأنبياء وبين علوم العلماء والحكماء . وبين الطريق الذي يتأتى منه العلم عند كل من
هو الأولياء ، فعلم الأنبياء والأولياء ، يأتي من داخل القلب من الباب المفتوح الى عالم الملكوت
وعلم العلماء والحكماء تأتي من أبواب الحواس المفتوحة الى عالم الملك (٥) ولهذا يقول
الغزالي : " والقلب قد يتصور ان يحصل فيه حقيقة العالم وصورته من الحواس وثارة من اللوح

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٧٦ قارن : ثورة العقل في الفلسفة العربية
ص ١٥٦ .

(٢) الامام الغزالي : مشكلة الأنوار تحقيق د . ابو العلا عفيفي ص ٤٤ - ٤٧ طبعه ١١٦٤

(٣) نفس المصدر ص ٤٧ قارن تهافت الفلاسفة ص ٢٥ تحقيق د . سليمان دنيا طبعه ١٩٥٨

(٤) الاحياء ج ٢ ص ٢١ قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٨٠

(٥) نفس المصدر ص ٢١ قارن : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٥٥ طبعه ١٩٧٥ .

المحفوظ ، كما أن المين يتصور أن يحصل فيها صورة الشمس تارة من النظار إليها وتارة من النظار الى الماء الذى يقابل الشمس ويحكي صورتها ^(١) وما ان القلب خارج عن ادراكه الحركى يقول الامام الفزالى ، فانه يضرب لنا مثالا يبين فيه كيف ان العلوم تساق الى القلب بواسطة الحواسي والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علما فيمثل القلب بحوض محفوظ في الأرض لا ماء فيه ، ولكن من الممكن ان يساق اليه الماء بأحدى طريقتين : أما بجداول تساق اليه من فوقه وأما بالحفر أسفل الحوض حتى يقرب من مستقر الماء الصافي فينفجر الماء من أسفل الحوض ، وقد يكون هذا الماء أصفى وأدوم وقد يكون أغزر وأكثر .

ومن خلال هذا المثال • نرى أن الفزالى قد مثل القلب بالحوض ، والملم بالماء والحواس الخمس بالجداول وهما مثال الملم احدى وطريقة تحصيله • أما الحفر أسفل الحوض ، وذلك الماء الذى نبع من اسفله فهما مثال الملم اللدنى ، أى علم الأولياء والأنبياء وطريقة تحصيله هو تطهير القلب . ^(٢)

ما تقدم يتضح لنا ان القلب - فى المفهوم الفزالى - يقبل كلا الطرفين المتقدمين • فمن الممكن ان تساق العلوم الى القلب بواسطة جداول الحواسي والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علما ويمكن ان تسد هذه الجداول بذخلة والمزلة ويعد الى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله ^(٣)

وبالتالى تتجلى حقائق العلوم فى القلب ويرى الفزالى ان هذا التجلى يشبه انطباع صورة من مرآة فى مرآة تقابلها والحجاب بين المرأتين تارة يزال باليد ، وتارة أخرى يزول • بهبوب الرياح التى تحركه • وبالمثل فقد تهب رياح الألفاظ وتكشف الحجب عن أعين القلوب ، بحيث ، فيها بصر ما هو مسطور فى اللوح المحفوظ . ^(٤)

وهنا نرى الفزالى قد وصل الى ظاهرة الافناء فى معرفته هذه تلك الظاهرة التسمى لا يقرها العقل ولا يسمع • فالذين ينجلي لهم بصر ما هو مسطور فى اللوح المحفوظ يسميهم الفزالى الواصلون • ورأى ان الواصلين أقسام • قسم وصل الى موجود منزّه عن كل ما ادركه بصر مسن

(١) إلهيا ج ٣ ص ٢١ • قارن : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١٥٥ طبعة ١٩٧٥

(٢) الإلهيا ج ٣ ص ٢٠ • قارن : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٨٠ - ٨١

(٣) ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١٥٧ - ١٥٨ •

(٤) الامام الفزالى : الإلهيا ج ٣ ص ٢٢ •

قبلهم ، فأحرقت سبحات وجهه الأول الأعلى جميع ما أدركه بصر الناظرين وصيرتهم * ثم هو "لا" انقسموا — في نظر الغزالي — ففهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره وانمحى وتلاشى ، لكن بقي هو ملا حظاً للمجال والقدس وملاحظاً ذاته في جماله الذى ناله بالوصول الى الحضرة الالهية ، فأنحقت فيه البصرات دون البصر * وجاوز هو "لا" طائفة هـ — خواص الخواص ، فأحرقتهم سبحات وجهه وغشيتهم سلطان الجلال فانمحوا وتلاشوا ففسى ذاتهم ولم يبق لهم لحاظ الى انفسهم لفنائهم عن انفسهم ولم يبق الا الواحد الحق . (١)

لأن العارفين — بعد المروق الى سماء الحقيقة — كما يقول الغزالي * اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود الا الواحد الحق ، وانفتحت عنهم الكثرة بالكلية واستفرقوا بالفردانية الحضرة (١)

ومن هنا نرى ان الأسلوب الذى سلكه الغزالي فى معرفته ، انما هو مستمد من الطريق الصوفى الذى دعا اليه الغزالي وعاشه بالرياضات والمجاهدات ، والخلوات والمزلات ، بأذكارها المبتدعة ، متلهين فى ذلك أنتظاراً من الغزالي وغيره ممن سلك سبيله — لتلقى الكشف والتألى انكشاف الحجب عن أمين القلوب ، والمرجع الى سماء الحقيقة ، للوصول الى الحضرة الالهية والاستغراق فى الله بالكلية . ومن هنا نستطيع ان نلمح بوضوح تأثير الغزالي بنظائرية المعرفة الاشراقية وقرب بنظائرياته فلسفية منحرفة كوحدة الوجود ، او الحلول والاتحاد كما ظهر لنا فى الجمل التى تحتها خط .

ومن هذا المنطلق نستطيع ان نؤكد ما ذكرناه سابقاً ، من أن الغزالي وسائر متصوفة أهل السنة أخطأوا حيث كانوا يريدون الصواب . ووجه الخطأ هذا أنهم ارتضوا لأنفسهم سبيلاً الى معرفة الله غير السبيل الذى دعا اليه الاسلام .

فالاسلام دعا الى معرفة الله بالعمل بكتابه وسنة رسوله (ص) وهذا على خلاف ما سلكه المتشوفة فى سبيل الوصول الى معرفة الله عن طريق الرياضات والمجاهدات والانسان مهما أضمن فى هذا الطريق — المتعارف مع هدى الاسلام وعاليه — فإنه لا يخلو من قلة فى قبوله وفعله تنم على طبيعتها الخفية التى يرمى اليها .

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، فلينظر الماقل ، هل كان النبي (ص) يدعى الصالحين بالأمور النورية؟ اللهم كلا (قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب) (٢) ولو كذا اعلم الغيب لأستكثر من الخير (٣) كما أن الرسول (ص) كان لا يدري ماذا سيكون

(١) مشكاة الانوار . المنسوبة للغزالي ص ٩٢ ، ٥٧ تحقيق د . ابو العلا عفيفي .

(٢) الاعراف : ١١٨

(٣) سورة الانعام : ٥٠

حظه عند الله (والله ما أدري إنا رسول الله ما يفعل بي) .

واننا نقول ، رداً على الخزالي ونظريته في المعرفة — تعالوا ننظر الى القرآن الذي بين أيدينا ، فأننا نجد أن طبيعة المعاني القرآنية التي نتدارسها وننظر اليها في كل حين ، ليست مما يدرك بالذكا ، وصدق الفراسة ، فأنبا الماعى تحتل في القرآن جانب كبير من المعاني الثقلية البحتة التي لا مجال فيها للذكا والاستنباط ، ولا سبيل الى علمها لمغاب عنها الا بالدراسة والتلقى والتعلم . فهذه الحالة اذا قسناها بالملسوم الغيبية الالهية بسيطة للغاية ، ولكن لا سبيل الى معرفتها الا بالدراسة والتلقى ، والتعلم كما ذكرنا . وان رسولنا (ص) قد تلقاها وتعلمها فعلا ، ولكن ليس رادعاً منه بالملم بالغيب ، كلا ولكن على استاذة الروح الأمين واكتتبها ولكن من صحف مكرمة مرفوعة مطهرة ، بأيدي سفرة ، كرام برزخ (قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا اذراكم بسسه فقد ثبت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون) (١)

هذا بالنسبة الى المعاني الثقلية البحتة وكذلك بالنسبة الى الحقائق الدينية الغيبية لا سبيل للمقل اليها ، اذن لا بد أن يكون النبي (ص) قد استقى هذه الأنبا من مصدر علمي وثيق ، واعتمد فيها على اطلاع واسع ودرر عميق ، ولا يمكن ان تكون تلك الأنبا كلها وليدة عقله (ص) وثمره ذكائه وعبقريته (قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى انبا الهكم آله واحد) .

فأذا كانت هذه هي حال رسول الله (ص) وأنه يوحى اليه فكيف بأدعياء التصوف الذين ارادوا أن يذهبوا — وتذهبوا فعلا — الى القول بأنهم يحلمون الغيب وانهم يأخذون علومهم مباشرة عن الله وبلا واسطه .

ولكننا نقول لمثل هؤلاء الادعياء تلك هي شقة الغيب تنطفئ عندها مصابيح الفراسسة والذكا — فلا يدنو العقل منها الا وهو حاطب ليل وخابط عشواء — ان أصاب الحق مرة فرضا — أخطأه مرات ، وان أصابه مرات أخطأه عشرات ، على ان الذي يصادفه من الصواب لا يمكن الوثوق ببقائه مضموماً من التغيير والتبديل ، بل عسى ان تذهب به ريح المصادفة وليست ريح الملاطفة كما ذهب اليه الخزالي — كما جاءت ريح المصادفة . (٢)

(١) سورة يونس : ١٦

(٢) انظر : النبأ العظيم : نظرات جديدة في القرآن د . محمد عبد الله دراز ص ٢٩ ٣٢٥

٤٧ طبعة . سنة ١٣٨٩ هـ .

ولنرجع الى الفزالي ، لنرى كيف أنه لم يقف عند حد انكشاف الحجب عن أمين القلوب بحيث ينجلى فيها بصر ما شو مشهور في اللوح المحفوظ ، بل ذهب ليدلل على تكرسه هذه ، وملتزم لها الأدلة والبراهين .

فذهب الى التفرقة بين علم الملما وعلم الأولياء ليحدد لنا طريق كل منهما في الحصول على العلم الدني حين انكشاف الحجب ، فيقول : " فأن الملما يعملون فسي اكتساب نفس المعلوم واجتلابها الى القلب وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصقيتها فقط " (١) وأراد الفزالي من خلال هذه الفكرة ان يفرق بين طريق الصوفية في استنشاف الحق وطريق المظار (٢)

وهل غاب عن ذهن الفزالي ان الصحابة رضوان الله عليهم قد عملوا على جلاء قلوبهم وتطهيرها وتصفيتها وتصقيتها ؟ نسألهم فعملوا ذلك ولكن عن طريق التنزيه والافتداء بمعلم البشرية جمعا رسولنا الكريم (ع) في افعاله واقواله وكل أحواله . فكانت قلوبهم أطهر القلوب وأزكاها ، وكان قرنهم خير القرون الى ان تقوم الساعة ، عرفوا الله كما أمر الله ، لا بالرياضات والمجاهدات الروحية الشاقة كما لجأ اليه الصوفية فيما بعد .

وستطر الفزالي في بيان التفرقة بين علم الملما وعلم الأولياء وطريقة كل منهما في تحصيل علمه . فيرى ان المعلوم التي ليست ضرورية (٣) — وانما تحصل في القلب في بعض الاحوال — تختلف الحال في حصولها ان انها تارة تهجم على القلب كأنه القى في — من حيث لا يدري وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم — فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاما ، والذي يحصل بالاستدلال يسمى الهاما . والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا ، والواقع في القلب بشير حيلة وهلم

(١) الامام الفزالي : الاحياء ج ٣ ع ٢٢ .

(٢) ثورة العقل في الفلسفة العربية ع ١٥٦ .

(٣) يقصد بها الفزالي الاشياء غير البدئية ، فالبدئية او الضروري يمد فيها بصر الفزالي مفطورا في النفس حيث يجد الانسان نفسه منطويا عليها منذ الصبا — ولا يدري متى حصل له هذا العلم ولا من اين حصل له ؟ كعلم الانسان بأن الشجر الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد .

انظر : الاحياء ج ٣ ع ١٦ ثورة العقل في الفلسفة العربية ع ١٥٢ .

جـ - ان الحلاج لم يكتب تلك الشطحات المارقة من حيث معارضة النصوص القرآنية - معارضة صريحة - بل ذهب ليكشف النقاب اكثر فأكثر عن خروجه السافر عن الدين • وقد تجلى هذا واضحاً في نظرة الحلاج الى كل من ابليس وفرعون • لأنهما أصحاب فتنة مثله • فأبليس رفض السجود لآدم وهدد بالنار ولم يرجع عن عصيائه •

وفرعون قال : أنا ربكم الأعلى وأغرت في اليتيم وما يرجع عن دعواه • وكذلك الحلاج قتل ولم يرجع عن دعواه •

نلخص من هذه المواقف الثلاثة (موقف كل من ابليس وفرعون والحلاج) أنهم يرفضون الوساطة مع الله - وهذه إشارة الى شعورهم بامتلاكهم في الألوهية ومن ثم عدم حاجتهم الى النبوة •

وقد أكد الحلاج أنه لم يوجد الله في أهل السماء غير ابليس ولا مثل ابليس • ومن هنا كان ابليس في فتوته • مثلاً أعلى للإيمان • وكان مركز زيادة الحلاج وقطب الاتجاه (١)

والخلاصة • أننا نستطيع القول بأن مذهب الحلاج الصوفي • مذهب مناقر لمقيدة التوحيد ، الإسلامية بل ومتمارر مع أبسط قواعد وأخلاقيات التصوف التي لمناها عند متصوفة أهل السنة فذهب يحل في طياته عوامل المروق عن الدين • ومن هنا كانت نهايته المحتومة بسيف الشرع - لان الله رجلاً لا يتبينهم في كل عصر • ويدفعهم بروح منه لحماية هذا الدين وتنقيته من التصورات الشيوعية • والشوائب الميتافيزيقية ومنازمها •

وليكن شعارنا دائماً التمسك بالكتاب والسنة • والاقتداء بسيرة السلف الصالح ورفض الله عنهم •

والى هنا نكون قد انتهينا من بدايات فلسفة التصوف النظري ولننصر مع متوسطات الطريق المثلة لدى السنيون كالمقتول •

(١) انظار : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢٣٢ - ٢٣٦
قارن : الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي ص ٧٦
الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٧٥ - ٣٨٠
نيالسون : الصوفية في الاسلام ص ١٤٥ ترجمة محمود الدين شريفة •

وكفى للفضالى مدحا هذه الشهادة من خصومة الذين أرادوا أن يميئوه به —
 ويشهروا به ، ولكنهم فى الحقيقة لم يميئوا ولم يشهروا الا بأنفسهم ، فكشفوا النقاب عن
 خط سيرهم وبعدهم عن الصواب ، فلم يسيروا على نهج السليم ، ولم يتقيدوا بحدود الشرع
 بل أطلقوا لمخيلاتهم وعقولهم الفاسدة العنان ، فكانت المخاريق الشيطانية ، والتلبسات
 الابليسية ، والجري وراء الغنوصيات الشرقية والغربية ، فظهر منهم ما ظهر من النظريات
 المنحرفة عن المنهج الاسلامى .

نعم وكفى للفضالى مدحا هذه الشهادة من خصومة ، لأنه لم يذهب الى حد الفسوس
 فى أعماق تلك النظريات المنحرفة عن المنهج الاسلامى كوحدة الوجود والحلول والاتحاد ،
 على الرغم من وجود ملامح اشراقية خفيفة فى نظريته فى المعرفة الدينية كما وضع لنا سابقا
 عند ظاهرة الفناء عند كشف الحجب والوصول الى الحضرة الالهية والاستغراق فى الله
 بحيث لا يرى فى الوجود الا الواحد الحق ، وهو يوهم بأن الفضالى قد قرب من فكرة وحدة
 الوجود والحلول والاتحاد ولكن لم يذهب فى ذلك مذهبا بعيدا . ومن هنا لم يعلم مثل
 هؤلاء الذين أرادوا ان يقذفوا الفضالى بتهمة — أو أنهم تعاملوا عن الحقيقة الثابتة — ان
 السمة العامة لمذهبة تريثا انه يستخدم العقل والشرع حكما فيما يصل اليه فى حال الكشف
 الموصل الى المعرفة عنده ، والكل يعلم ان الشرع والعقل هما عنصر الدين الأساسيان ،
 لا غنى لأحدهما عن الآخر ، ولهذا نجد ان الفضالى يقرر حقيقة هامة وهى انه اذا كان
 الذوق يكشف حقائق لا يستطيع العقل ادراكها . فإنه لا بد من الرجوع الى العقل واستئناسه
 فى قبول مثل هذه الحقائق او رفضها ، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقريره سمينا
 ممكنا . . وان امتنع سمينا مستحيلا . (١)

ولكننا نقول ، كان الاخرى بالفضالى ان يقول اذا كان الذوق يكشف حقائق لا يستطيع
 العقل ادراكها فإنه لا بد من الرجوع الى الشرع — لا الى العقل لأن الشرع هو الميزان
 الحقيقى الذى يفرق بين الحق والباطل . ولكن وبالرغم من هذا ، فأنا من خلال التكملة
 السابقة نرى كيف ان التصوف لدى الفضالى كان طريقا عمليا وجدانيا لا فلسفيا نظريا . (٢)
 ومن هنا كان هدم الفضالى لكل صور وأفكار ونماذج النظريات الصوفية المنحرفة عن المنهج
 الاسلامى وان هذه الخطوة الجريئة تعطينا فكرة واضحة عن منهجية الأصلية ، فيعمد الى
 نفي فكرة الحلول والاتحاد ، ولجأ الى سد هذا الباب جملة ، ويدلل على ان هذه الافكار

ليست ممكنة عقلاً .

ويذهب الامام الغزالي الى ايضاح الاستحالة العقلية لهذه الافكار ، فيلجأ الى الطريقة الجدلية المعروفة لدى مفكرى الاسلام التى تبين الحالات الممكنة للاتحاد ، ثم يبرهن على استحالة كل منها : فيقرر انه فى حال الاتحاد بين ذاتين " اما أن تظل كل منهما قائمة بنفسها ، وأذن فليس هناك اتحاد . ومثال ذلك ان الارادة والقدرة والعلم توجد فى ذات واحدة ولكنها ليست متحدة . وأما ان يقال ربطا ثنائى . احدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة ، وهذا باطل ، ان لا يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم . أما الاحتمال الثالث : فهو التول بانعدام الذاتين معا . وهو قول باطل . انه ينهضى الحديث عن الانعدام فى هذه الحالة لا عن الاتحاد " (١)

ولم يقف الغزالي عند هذا الحد ، بل ذهب الى تبين الضرور الذى يسيطر على المتصوفة ، وما اكثر الضرور عليهم كما يقول (٢) . فينقد الغزالي اولئك الداعين الى اسقاط التكاليف الشرعية بادعائهم علم المعرفة ، ومشاهدة الحق . وميزة المقامات والأحوال ، والملازمة فى عين الشهود والوصول الى القرب ، ولا يعرف هذه الامور الا بالاسامى والالفاظ لأنه تلقف من الفاظ النظام المتكلمة فهو يردد ها . ويظن ان ذلك أعلى من علم الأوليين والآخرين ، فهو ينظر الى الفقهاء والمفسرين واحداثين ، وأعناف العلماء بعين الازراء فضار عن الصوام ، حتى ان الفلاح ليترك فلاحته ، والحائك يترك حياكته ، ويلازمهم ايما ما ممدودة ويتلقف منهم تلك الكلمات المرفقة . . . ويدعى لنفسه انه الواصل الى الحق ، وأنه من المقربين ، وهو عند الله من النجار المنافقين ، وعند أرباب القلوب من الحقى الجاهلين ، ولم يحكم قط علما ، ولم يهذب خلقا ، ولم يرتب عملا ، ولم يراقب قلبا ، سوى أتباع الهوى وه يتلقف الهذيان وحفظه " (٣)

من خلال هذا الموقف للامام الغزالي ، نستطيع ان نقرر ان فكرة هدمه للنظريات المرفقة عن المنهج الاسلامى ، واظهار تناقض الاتحاديين وزيف دعاواهم ، وبينان

(١) دراسات فى الفلسفة الاسلامية ص ٦٣ . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٧٧

مجموعه الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٢) انظر : الاحياء ج ٢ ص ٤٠٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٠٥ (انظر بيان الضرور عند الصوفية (الاحياء ج ٣ ص ٤٠٤ - ٤٠٥)

الفرور عند المتصوفة ، كل هذه المواقف تبين لنا ان الغزالي قد حاول المحافظة على الاتجاه السنى فى تجربته الصوفية .

وبكفينا هذا القدر اليسير من تصوف الغزالي ، وقد ظهر لنا من خلال هذه الدراسة ان الاتجاه السنى هو الطابع العام المميز لتصوفه ، وان كانت هناك ملامح اشراقية خفيفة . ونكون بذلك قد انتهينا من دراستنا للتصوف السنى المعتدل ، والذي اهتم اصحابه بالناحية المطلية التمجيدية .

وسوف ننتقل الآن - ان شاء الله الى دراسة ومناقشة الجانب الآخر من التصوف أى ذلك الجانب النظارى الفلسفى الذى اهتم اصحابه بالناحية النظرية الفلسفية أكثر من اهتمامهم بالناحية العملية التمجيدية فيه . فكثر الأقوال والنظريات المنحرفة عن المنهج الاسلامى الممجبة عن بعد أصحابها عن روح الدين الاسلامى الحنيف .

الفصل الثاني "التصوف النظرى الفلسفى"

تمهيد :-

لقد رأينا فى القسم الأول من هذا الباب ان صوفية القرنين الثالث والرابع قد راعوا فى أقوالهم وسلوكهم حدود الكتاب والسنة ؛ وكان الطابع الغالب عليهم هو الطابع النفسى الأخلاقى . ويذهب الدكتور ابو الوفا التفازانى ، فيصور لنا اتجاه الصوفية فى هذه الفترة بقوله : " ونحن نلاحظ أيا من هذين القرنين اتجاهين واضحين للتصوف : الاتجاه الأول : ومثله صوفية معتدلون فى آرائهم ، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة ، وإن شئت قلت ؛ يزنون تصوفهم دائما بميزان الشريعة - وكان بعضهم من علمائها ، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقى - كما رأينا من قبل عند المحاسبي والجنيد والغزالي -

الاتجاه الثانى : ومثله صوفية استسلموا لأحوال الفناء ، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحات كذا ، يزد البسطامى والحلاج - وكانت لهم تصورات لملاقة الانسان بالله كالاتحاد ، وتصوفهم لا يخلو من بعض المنازع الميتافيزيقية فى صورة بسيطة . " (١)

وبناء على ذلك ، نستطيع القول بأننا نجد أنفسنا أمام الكتاب والسنة ، فى تصوف هذين القرنين إلا ما ندر من بعض المبالغات والشطحات من قبل بعض الصوفية كالبسطامى والحلاج .

ولكن الأمر لم يقف عند هذا الحد ، فالتطور الفكرى الصوفى لا بد وأن يتمشى مع الظروف الثقافية والعقلية التى يعيشها اهل عصره . فلم يقف الصوفية عند حد الرياضة والمجاهدة ومختلف انواع السلوك الصوفى " بل بدأوا يرون فى الكشف الخطوة الأولى فى رحلة مأمولة ، والاعداد الأول لحياة روحية أرحب أفقا من تلك التى يستطيع ان يتصورها الزاهد الخالص (٢) . نستحدث التسمية وما تبعها من أمور تذكارية دخلت فى حقيقة

(١) د . ابو الوفا التفازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ص ١١٢ .

تأريخ : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٩٤ - ٩٥ .

(٢) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ص . ترجمة نور الدين مبرمة . طبعة سنة ١٩٥١ .

التصوف المملى ، فنقلتها الى وضع نظرى فلسفى لم يصرفه السلف الصالح ، وأصبح التصوف مذهباً واضح المعالم بنظريات واسطلاحاته وعملياته .

وكان هذا الوضع الجديد للتصوف ، قد ظهر كنتيجة لها قدماتها واسبابها فكان امتزاج الشعوب والحضارات ، وتداخل الثقافات بين الشعوب العربية والشعوب الأخرى التى دخلت الاسلام بمبادئها وعقائدها ، مهيتاً لهذا التطور الفلسفى فى التصوف . وثمة ظاهرة أخرى كان لها اثر هام فى المقولية العربية ، وهذه الظاهرة هى حركة النقل والترجمة التى نشطت فى الأوساط الاسلامية .

فقد كان الجو العام الذى يعيش فيه الصوفى ، جو مشحون بنقل الثقافات الأجنبية وترجمتها الى العربية " وكان للفلسفة اليونانية المخلفة بفلاف الأفلاطونية المحدثة النصيب الاكبر من الاهتمام والترجمة " فكان خالد بن يزيد بن معاوية قد أمر بأحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر . . . وأمرهم بنقل الكتب من اللسان اليونانى والقبطى الى العربى . وهذا — كما يقول ابن النديم — كان اول نقل فى الاسلام من لفظة الى لفظة . ثم جاء المأمون — فى الدولة العباسية — ورويته ارسطوطاليس فى النجوم وسهروره به ، كانت من أؤكد الأسباب فى اخراج الكتب اليونانية وترجمتها الى العربية ، حيث عصر الترجمة الزاهى فى عصر المأمون " (١)

فشاعت أفكار الفلسفة اليونانية فى الأوساط العربية — فلاسفة و متكلمين و متصوفة — بما تحويه من نظريات وأفكار فلسفية يونانية مثل نظرية المعرفة الاشراقية ، ونظرية الفيسر ، ومنازع ميتافيزيقية أخرى تتعلق بصلة الانسان بالله ، فتلقفها الفلاسفة المسلمون — الصوفيون — واتخذوها كأساس لمعالجة كثير من المشكلات المتأندية التى تهمهم مما نتج عن هذا المسلك الكثير من النظريات الفلسفية المنحرفة عن المنهج الاسلامى كالحلول والاتحاد

(١) ابن النديم الفهرست ص ٢٤٢ — ٢٤٤ جامعة غريغز بيروت .

ووحدة الوجود ، والحقيقة المحمدية ، ونظرية القطب والأبدال (١) ، وغير ذلك مما لم يعرف من قبل عند متصوفة اهل السنة .
وتدعيها لهذه النظريات المنحرفة عن المذهب الاسلامي ، فقد اجأ أصحابها الى ظاهرة التأويل للقرآن ، واخضاع النصر لخدمة أغراضهم وغاياتهم (٢) ، تماماً كما ذهب اليه الفلاسفة من اخضاع النصر لتأويل " فلا يصح من جانب الفيلسوف التعرف عند ظاهر الآية ، بل واجبه تأويلها ، لأن المبرة بالبرهان أنه هو أسمى صور اليقين ، ولا غرابه من ذلك لأنه طريق الفلاسفة . ولهذا يجب رفعه على طريق أهل الظاهر وعلماء الشرع . بل اخضاع هدف الظاهر " أى الشرع) للبرهان " (٣)

كما لم ينبع الصوفية من الأخذ ووضع الأحاديث الموضوعة تبريراً لمذاهبهم ، واستعملوا الرموز والاشارات ، مما أدى بهم ، هذا وذلك الى الهدم عن مفاهيم الاسلام ومنهجيته الأصلية .

(١) فكرة القطب في الأوساط الصوفية :-

الفرق بينها صرف الناصر عن القرآن الكريم واسنة الصحيحة ، أو صرفهم عن الرسول (ص) رغم ما يبتغون من عبارات يدعون فيها التمسك بالكتاب والسنة ، وذلك لأن هدف الصوف هو هدف التشييع ، وهو صرف المسلمين عن الذين حملوا الاسلام الى المسلمين وأولهم رسول الله (ص) . لأن الدعوة الشيعية في أول أمرها ما هي الا دعوة أريد بها هدم الاسلام والتضياع عليه في نفوس المسلمين ، وذلك لا يكون عندهم الا بزعزعة العقيدة في كبار رجاله الأوائل ، بصرفهم الناصر عنهم الى الأئمة من الشيعة أو من اولاد علي رضي الله عنه . أو من أقطاب الصوف أخيراً ، فهم يتمسكون دائماً بالشيخ والقطب ويحضون الناصر على الاستفائة بهم وظاعتهم من أجل التعليق بهم . والاستعاضة بشخصياتهم عن شخصية الرسول (ص) والصحابة رضي الله عنهم . ذلك في الحياة بما يحيطونهم من المظاهر التي تصرفها ، وفي الممات ببناء المقاصير عليهم ، وندب الناصر الى زيارة تلك المقاصير والأضرحة والطواف بها "

(مشافهة من د . ابراهيم هلال)

(٢) لقد تكلمنا عن ظاهرة التأويل ووضع الأحاديث الموضوعة في ص . من هذه الرسائل

(٣) انظار : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٧ - ٢٧٨ طبعة سنة ١٩٦٨

قارن : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٣٥ - ٣٦ طبعة

سنة ١٩٦١

هذه الذائرة ، ظاهرة الانحراف عن اصواب من قبل الصوفية ، جديرة بالاهتمام
والدراسة لمعرفة مدى اتصالها او انفصالها عن المنهج الاسلامي الصحيح وان كنا نرى ان
ليس ثمة أي نوع من الاتصال بين الاسلام ومبادئه وبين النظريات الفلسفية الصوفية .

لهذا ، فسوف ندرس واقع هذه النظريات في ذاتها ومضمونها وغاياتها ، دراسه
علمية موضوعية مقارنة ، وسوف نضع مقياسا لكل فكرة نتكلم بها ، هذا المقياس هو الكسب
والسنة ، فمن وافقهما وسار على نهجهما قبلنا وأرثيناهما به ، ومن عارضهما وخرج عن
منهجيهما الأصلية ، ضربنا بقوله وفكره عرض الحائط ، ودفعناه ، بل وحذرنا منه ، ونصحنا
بالابتعاد عنه وعدم الأخذ منه والاعتدائه به .

وتبعا لأسلوبنا في هذه الرسالة ، فأنتنا سنجرب صورة متكاملة عن حقيقة التصوف النظارى
الفلسفى بتسلسل فكسرى ، بأسلوب واضح بعيد عن التعصب لأصحاب هذه النظريات ،
أو ضدهم وبعيد جدا عن التسامح أيضا ، وسوف نعتد أولا وقبل كل شىء على كتب أئمة
التصوف انفسهم قبل اصدار رأينا فيما ذهبوا اليه ، ثم نعتد ثانيا على ما قدمه لنا مؤرخو
التصوف قديما وحديثا ، حتى يكون رأينا ثابتا معتمدا على أصول ثابتة .

لهذا وضعنا نسب أميننا خططنا الآتية — كما سبق لنا في التصوف السنى — وهى : —

١ — القسم الاول :

وسوف تكون دراستنا في هذا القسم مع مدرسة ذى النون المصرى ، وابى يزيد البسطامى
والحلاج . بصفة موجزة كقدمة لظهور النظريات الفلسفية الصوفية وهنا نريد أن نوضح هذه
الفكرة : ان النظريات الفلسفية الصوفية كوحدة الوجود مثلا ، لم تظهر لنا واضحة المعالم
ثابتة الاركان دفعة واحدة ، بل بدأ نذور القول بها من قبل اوائل المتصوفة ، ولكنها
لم تكتمل ، ولم تظاهر فى صورة نظرية كاملة متسعة قبل مجئ ابن عربى ، ولهذا رأينا
ان ذا النون والبسطامى والحلاج يمثلون . المرحلة الاولى من التصوف النظارى الفلسفى
لما ذهبوا اليه من مذاهب .

٢ — للقسم الثانى : يتناول هذا القسم المرحلة الثانية من التصوف النظارى الفلسفى

وسوف نتناول فى هذا القسم نظرية المعرفة الاشراقية لدى السهروردى والمقتول ، بصفته
يمثل المرحلة المتوسطة للتصوف التى تعتبر قدمة لنظريات ابن عربى .

٣ - القسم الثالث : المرحلة الأخيرة عند محيي الدين بن عربي بحيث أصبحت النظريات الفلسفية الصوفية في صورة نظريات كاملة منسقة حتى ان الصوفية الذين جاءوا بعد ابن عربي ما هم الا مقلدين ومقتفين اثر ابن عربي اذ لا جديد بعده .

القسم الأول

المرحلة الأولى من التصوف النظرى الفلسفى

لقد رأينا من قبل أن التصوف بدأ كمظهر من مظاهر الزهد والعبادة ، اهتم أصحابه آنذاك بالناحية العملية التعمدية ، وكان الطابع الغالب عليهم هو الطابع النفس الأخلاقى . ولكن الأمر لم يستمر على هذا السلوك ، فأخذ التصوف - مثلاً برجاله - ينحرف تدريجياً إلى الناحية الفلسفية فكانت المنازع المتباينة ، وكان شيوع الآراء والمذاهب والنظريات المنحرفة عن المذهب الإسلامى والتى لا اتصال لها مع أبسط قواعد مفاهيم الإسلام ومبادئه .

هذا الانحراف لم يحدث طرفة واحدة ، بل تدريجياً وكان كد - وفى جهد الطريق لمن يجيب - بعده . فنجد بذور هذه الذائفة قد بدأت بذى النون المصرى الذى تجعل منه نظرياته أياً ، بل مؤسساً للثيوسوفية فى الوسط الإسلامى - كما سيأتى بيان ذلك بعد قليل - وقد أثر هذا الاتجاه فى المتصوفة الفلاسفة الذين جاءوا بعده .

أنا نرى ، أن المتصوفة الذين يمثلون المرحلة الأولى من التصوف النظرى الفلسفى قد بدأوا سنيين لصدق بداياتهم . ولكن التيار الفنوصى جرفهم وانساقوا وراءه . وسوف ندرس الآن هذا الانحراف التدريجى والانسياق وراء التيار الفنوصى والثقافات الأجنبية الأخرى ، من بداياته الممثلة بذى النون المصرى حتى نهاياته الممثلة بأبى عرى .

أولاً :

" ذوالنون المصرى " (١)

من صوفية القرن الثالث الهجرى ، تأثر بالتراث المصرى اليونانى الذى كان شائعاً فى مصر إلى عهده ، ولهذا نراه أهل من تكلم فى مصر فى ترتيب الاحوال والمقامات يدلنا على ذلك ما أثر عنه من أتوان فى المصرفة الصوفية وفى المقامات والاحوال والمحبة الآلهية وهو فى هذا واقع تحت تأثير الفلسفة الأفلاطونية الحديثة المتأثرة ، حيث أنه كان يتغفل بدليلهم الاسرار السحر والطلمات .

(١) هو أبو القيس ذوالنون المصرى ، واسمه ثوبان بن ابراهيم . أبوه كان نوبيا عوفى سنة ٢٤٥ هـ . وروى ابن النديم عنه " انه كان مشغوفاً " وله أثر فى الصناعة وكتب مصنفه فمن كتبه : الركن الأكبر ، وكتاب الثقة فى الصناعة (انظر الفهرست لابن النديم ص ٣٥٨ الرسالة القصيرة ص ٨ الطبقات الكبرى للشمرانى ج ١ ص ٦٠ .

والكيمياء - ومزجها بالتصوف على نحو ما فصل رجال الافلاطونية الحديثة في عصرها المتأخر. ^(١) ولهذا يقول الدكتور ابو العلا عفيفي : " ويعتبر ذو النون المصري في نظار كثير من القدماء والمحدثين المؤسسين الحقيقي للتصوف الشيوسوفى فى الاسلام " ^(٢) ونعتقد أن سبب هذا الاعتبار هو ان الخصائص الشيوسوفية للتصوف قد ظهرت عنده فى صورتها الاولى لأول مرة فى تاريخ الحياة الروحية فى الاسلام. ^(٣)

ان بداية ذو النون كانت سنية ولكنه لم يستمر على هذه البداية السليمة ، فالتيسار الفئوسى جرفته ، وأصبح يتكلم فى المصرفة على اساس دقيق ومنظم فاعتبر المصرفة بالله هى غايته القسوى ، بل الفاية القسوى من الطريق الصوفى كله ، كما اعتبر ابو زيد - كما سنرى بعد قليل - ان الفناء فى الله غاية هذا الطريق وبناء عليه ، نستطيع القول أنه أول صوفى فى الاسلام تكلم فى المصرفة على اساس علمى منظم ، ومن طريقته دخلت الافكار الهرمسية الى الحقائق والمعتقدات الصوفية لما وراء الطبقية وتركت آثارها على المتصوفة الذين جاءوا بعده فبينما كان الهرماسة يهدنون الى حكمة الهيبة دينية تحقق خلاص الانسان باتحاده بالاله مبدأ وجوده وحياته . . . حكمة فيها خلاص النفس باتخاذها بالآله ^(٤) نجد ذى النون ومن جاء بعده من المتصوفة ينزعون نحو المصرفة الالهية عن طريق تطهير النفس وخلصها من عوائق البدن ايضا وان كانت نزعتهم فى ذلك من زاوية اخلاقية فى الاغلب ^(٥) الا ان ، الخصائص الشيوسوفية فى تفكير ذى النون قد ظهرت عنده يقول ذو النون " معايشة الممارف كما مشرة الله تعالى به حتمك ويحلم عنك تخلفا بأخلاق الله عز وجل " ^(٦) وقال " علامة الممارف ثلاثة : لا يدافى نور معرفته نور وروحه ، ولا يصتقد باطنا من العلم ينقص عليه

(١) الثورة الروحية ، فى الاسلام عر ٩٢ ، ٢٠٩ الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) نفس المصدر والسفحة تارن : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام عر ٢٨٦ ج ١

(٣) الحياة الروحية فى الاسلام عر ١٠١ ، نيكلسون : الصوفية فى الاسلام عر ٧٩

(٤) نظرية المصرفة الاشرافية واثربنا فى النظرة الى البنوة ج ١ عر ١٨ ، ٢٨

(٥) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة عر ٩٥ ، الفلسفة الصوفية فى الاسلام عر ٣٠٦

الثورة الروحية فى الاسلام عر ٩٢ .

(٦) الرسالة القصيرية عر ١٤٢ .

ظاهرًا من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل على هؤلاء أشعار محارم الله تعالى (١) هذه الأقوال تظهر لنا الطابع الأخلاقي في تصوفه . ولكنه في الوقت نفسه أخذت تظهر لديه النزعة الثيوسوفية (أى النزعة نحو المعرفة الآلهية) متأثرة في ذلك بالثيوسوفيين اليونان وغيرهم من أصحاب الفلسفات الثيوسوفية الأجنبية . فيرى أن العارفين بالله قانون عمن أنفسهم لا قوام لهم بذاتهم وإنما قوامهم من حيث ذواتهم ، وفي هذا المصنى يقول :
 " فلا يزال الصمد يتقرب من الحق حتى يفنى فيه " . ويقول : " من تقرب إلى الله تعالى بتلف نفسه حفظا عليه نفسه " (٢)

وهذا قول له أصل في المبادئ الأفلاطونية الحديثة التي كانت عنايتها بالجانب الإلهي أكثر من غيره . وقد عبر عن هذه المبادئ بـ "فيلسوفين" قال : " ولكي تتم معرفته الإنسان لله الصمد المطلق ، لا يكفي وصوله إلى مرتبته عن طريق الزهد بل تمامها في الاتحاد به والافناء فيه ، عن طريق الاستمرار فيه أيضا " .

وفي نفس الوقت نجد أن تمام السعادة الإنسانية — في نظر افلوطين — في الاتحاد بالاول الواحد والافناء فيه أيضا (٣) يقول افلوطين : " فإذا أراد الإنسان أن يعود إلى مبدئ الأول فليست طريق التطهر الصريح ، وتصفيته نفسه ، حتى يتسنى لها الانتقال تدريجيا ، وتعود إلى الاتحاد بمصدرها الأول ، وهنا يتلاشى الأنا ، ويصل الإنسان إلى نقطة يشعر فيها بمعنى أعمق من أى معنى آخر وفي هذه الحالة يشعر المرء حقاً بأنه قد وصل إلى أعلى درجات المعرفة " (٤)

وهنا نرى أنه بينما الإسلام اتخذ من الزهد وسيلة للاعتدال في الأخذ من الدنيا وتركها ، إذ بالفلسفة اليونانية التي وصلت للمسلمين تجعل غاية العمل الفكرى للإنسان ، وغاية تصرفه المخلقى الافناء في الله والاتحاد به عن طريق السطوة في الزهد .

(١) الرسالة القشيرية ص ١٤٣

(٢) الامام الشمراني : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦١ .

انظر نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ٧٩ ترجمة نور الدين شعبة .

(٣) د . محمد الهبى : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامى ص ١٦٠ — ١٦١ .

(٤) د . ابراهيم همدان . نظرية المعرفة الاشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة ص ١٣ .

مما تقدم ، وبناءً على الصلة الوثيقة التي تربط بين النزعة الثيوسوفية اليونانية وغيرها من أصحاب الفلسفات الثيوسوفية الأخرى وبين النزعة الثيوسوفية في الوسط الإسلامي ، وبناءً كذلك على آراء كثير من القدماء والمحدثين في تصوف ذي النون المصري وآراءه ، وبناءً على ذلك كله ، نستطيع القول أن هناك خصائص ثيوسوفية منبثقة من الأفلاطونية الحديثة ظهرت في أقواله ونظارياته ، والتي حملت معها حقيقة التيارات الغنوصية التي نمت وترعرعت في أحضان أصحاب مدارس النظريات المنحرفة عن المنهج الإسلامي .

وخاصه أفلوطين لأنه بقدر ما تأثر الفلاسفة بأفلاطون ، تأثر المتصوفة بأفلوطين ، وكان أفلوطين هو معلم السوفية الأول ، ومرشدهم نحو المعرفة لله والسبيل الموصول إلى ذلك . فجهلوا الدنيا فغاب ، فذهب لهم ما ؟ وجب ، وقدموا إلى ما قدمه الله ورسوله . متشبهين في ذلك بالمصادر الأجنبية الثيوسوفية البعيدة عن هدى الإسلام وتعاليمه . ودليلاً على ما نقرر ، أن الطريق السوفي لدى السوفية في الإسلام كانت عنايته بالجانب الإلهي أكثر من غيره . وهذا من خصائص الأفلاطونية الحديثة ، كما أن هناك اتفاقاً واضحاً بين كلام السوفية في المعرفة وبين اتجاه الثيوسوفيين من رجال الأفلاطونية الحديثة الذي يقوم على المعرفة والحدس والتجريب الحاصل عن اتحاد المار بالمعرف ثم كشف الأسرار الإلهية تماماً كما رأينا من أقوال ذي النون المصري ، والتي لها مشابهة قوية بأراء أفلوطين حيث قال " كثيراً ما استيقظ لذاتي تاركاً جسدي جانباً " ، وحين أغيب عن كل ما عداي ، أو مسني أيماناً ، بأنني انتهى إلى عالم أرفع وأحس بالحياة في أسنى مراتبها ، وأشعر بهوحدتي مع الألوهية " (١)

وكان هذا القول هو تلخيص للطريق السوفي لدى السوفية في الإسلام سواء في الأسلوب أو النهاية أي أسلوب الرياضة والمجاهدة والتخليص من عوائق البدن للوصول إلى مرحلة الكشف والمعرفة الإلهية . وكانت بداية ثمار هذه الخصائص الثيوسوفية التي ظهرت عند ذي النون المصري قد ظهرت وشكلت أوسع لدى البسطامي ، حيث نستطيع اعتباره الوارث الحقيقي لتلك الثيوسوفية (٧) لهذا يمكننا اعتبار أقوال ذي النون ونظارياته مقدمة ، مهدت الطريق

(١) انظر : د . إبراهيم هلال نظرية المعرفة الاشرافية ج ١ ص ١٤٠

(٧) الثيوسوفية : تعني النزعة نحو المعرفة الإلهية .

لأقوال ونظريات البسطامي • والآن لنمضي في دراسة ومناقشة آراء ونظريات الصوفيــــــــــــة
الفلاسفة الذين خرجوا بأقوالهم ونظرياتهم عن روح الدين الاسلامي ولنبداً بدراسة ابي يزيد
البسطامي بصفته راثداً لهذا الركب المنحرف عن منهج الاسلام ومبادئه •

ثانياً :

" ابويزيد البسطامي " (١)

من صوفية القرن الثالث الهجري ، يمكننا ان نحدد الاتجاهات العامة لمذهبه —
خلال أقواله وسلوكه في النقاط التالية :-

- ١ - مذهبه في الفناء •
- ٢ - نظرياته المنحرفة عن المنهج الاسلامي ، وسوف نركز هنا على نظرية الاتحاد لدى
البسطامي •
- ٣ - قوته الشعرية والخيالية كما تظهر في تفكيره والتي تخبر به الى جو غير اسلامي (٧)
وقبل أن نبدأ بمناقشة مذهب البسطامي في الفناء ، رأينا أن نتكلم أولاً عن مفهوم الفناء
وفائياته ونهاياته لدى المتصوفة في الاسلام •

ثم نقول في ذلك الى الكلام عن انواع الفناء وبيان المذموم منه والمحمود •

لقد ذكرنا في مواضع كثيرة من هذه الرسالة ان السمة الغالبة على المتصوفة
في الاسلام هي النزعة نحو المصرفة الالهية • وفي سبيل تحقيق هذه الغاية ، فقد سلك
المتصوفة انواعاً شتى من اساليب الرياضة والمجاهدة من أجل تطهير النفس من عوائق البدن
وتتم هذه الرياضة والمجاهدة في خلوات معترف يذكار مبتدعة انتظارا للكشف وتلقي العلم
الغيبى (أى العلم اللدنى) عن الله مباشرة ولكن جنون المذمة يبلغ أقصاه عندما يبلغ
المصنفى برأيه وبمجاهداته مرتبة الفناء • فيقتصدون به الفناء عن البشرية والاستغراق في
الألوهية ، وهي حالة يصل فيها الصوفي الى درجة من الغيبة والمذبول عن نفسه • (٨)
وهذا يكون الفناء بالمفهوم الصوفي له ، أن يفنى الصوفي عن حظاؤه ، فلا يكون له نفس
شيء من ذلك حظاً ، وسقط عنه التمييز ، فناً عن الأشياء كلها سخر بها غنى وفيه غنى • هذا
المننى يقول ابو سعيد الخوارزمي : " علامة الثاني ذهاب حظه من الدنيا والاخرة الا من الله
تعالى " (٩)

(١) هو ابويزيد طيفور بن عيسى البسطامي كان جده مجوسياً (ت سنة ٢٦٦ هـ)

انظر الرسالة القشيرية ص ١٣ ، طبقات الشمراني ج ١ ص ٦٥ •

(٢) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٥ •

(٣) انظر التعريف لمذهب اهل التصوف ص ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ الفتاوى الحديثية ص ٣١٤

(٤) نفس المصدر ص ١٥٠

طبعة سنة ١٩٧٠ •

والوصول الى درجة الفناء هذه ، ليست أمرا سهلا ، بل هو بطريق المربى
والمجاهدة وقوة الجمعية ، بحيث يستطيع الانسان ان يتخلص من حواسه ومن فكره ومن
مظاهر هذا الوجود الدنيوى ، أى أن الطريق الى ذلك الفناء هو أن لا يتعلق الانسان
لا بالدنيا ولا بالآخرة كما يقول ابراهيم بن أسلم لرجل " أتحب ان تكون لله وليا ، فقال
: نعم ، فقال : لا ترغب فى شئ من الدنيا والآخرة وتفرغ نفسك لله تعالى " (١)

ولكننا نقول ردا على هذه الفكرة ، أن من الواجب على الانسان أن يشهد ما وهبته
الله له وملاحظاته وراء من محرم الملية ، وعين الجود ، فلا يفنى بالمعطى عن رؤية عطيته
ولا يشتغل بالمحلية عن معطياتها ، وقد أمر الله سبحانه بالفرح بفضلته ورحمته وذلك لا يكون
الا بروية الفضل والرحمة وملاحظتهما ، وأمر الله بذكر نعمه وآلائه ، قال تعالى : (يا أيها
الناس اذكروا نعمة الله عليكم) (٢) . وتعالى : (فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون) (٣)
فلم يأمر الله سبحانه بالفناء عن شهود نعمته كما ذهب اليه المتصوفة ، ومن هذا المفهوم
نرى ان ذاهرة الفناء والاقوال المعبرة عنها الصادرة من أئمة التصوف تتعارض صراحة مع
التنزيل ، فضلا عن ان لها أصولا فى الديانات والمذاهب الاجنبية .

فمن جهة " فنناك فناء مشابها فى التصوف الهندى حيث وقف الى مرحلة الفناء فى
النيرفانا ، أى معنى تلاشى الشخصية الانسانية " (٤) وهذه هى نفس الحالة لدى الصوفية
حيث وقفوا فى طريقهم الى مرحلة الفناء والاستفراق فى الله بالكلية التام الى تلاشى
الشخصية الانسانية والاتحاد بالله ، ومن ثم انكشاف ومعرفة ما فى الغيب - وهذه الحالة
ايضا لها أصل لدى النصارى إذ ان قوما من النسطورية (من فرق النصارى) قالوا : اذا
اجتهد الرجل فى العبادة وتركت النفذى باللحم والدم ، ورفض الشهوات الحيوانية أو
النفسانية ، تصفى جوهره حتى يبلغ ملكوت السموات ويرى الله جوهرة ، وينكشف له ما فى
الغيب فلا تخفى عليه خافية فى الار ولا فى السماء (٥) وهذه هى حالة الكشف والمشاهدة
لدى الصوفية .

(١) الرسالة القشيرية ص ١١٨ ، قارن : ولاية إليه والطريق إليها ص ٢٨

(٢) سورة فاطر : ٣ (٣) سورة الاعراف : ٦٦ انظر مدارج السالكين ج ٣

ص ١٨٣

(٤) تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام د . محمد على ابوريان ج ١ ص ٢٨٦

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٣٠ تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل طبعة سنة ١٣٨٢

وكذلك انتهى الصوفية ايضاً الى مثل هذه النتيجة . المتمثلة بظاهرة الفناء ولهذا
نرى ان التصوف كله ينتهى الى الفناء ، حيث ان مرحلة الفناء هي الفأية القصوى التى
يسمى اليها الولي ، باعتبار ان الفناء يؤدى الى المعرفة التى ينزع اليها الصوفى
لأن المعرفة عند القوم (أهل الصوفية) توجب غيبة المبدأ عن نفسه ^(١) وهذا المفهوم
نجد أن الولي - على حد قول ابن عربى - هو الذى يغيب عن نفسه ، وتلاشى شخصيته
ويبقى مستغرقاً فى الآلوهية ، متحداً بها ، وفى هذا المعنى يقول ابن عربى فى تعريف
الاولياء " بأنهم المستغرقون فى عين الهمة الأحدية بفناء الانية " ^(٢)

ويظهر أن صفة الفناء هذه غابت على اولياء الصوفية ، فعندهم هو " نهاية الدريق
وعتبة الوصول الى الله وباب الولاية ومقامها " ^(٣) كما ظهر من قول ابن عربى وغيره .

وبكلمة موجزة نستطيع القول بأن الفناء يكاد يجمع جميع المذاهب النظرية الفلسفية
الصوفية كالحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود . فقال أبو يعقوب النهرجورى قلت لأبى
يعقوب السوسى : هل يتأسف المارء على شىء غير الله عز وجل ؟ فقال : وهل يرى غيره
فيتأسف عليه ؟ قلت : فبأى عين ينظر الى الأشياء ؟ فقال : بعين الفناء والزوال ^(٤)

فلنرجع من هذا القول دعوة الى القول بوحدة الوجود الناتجة عن نظرة ذلك المارء
الى الأشياء بعين الفناء والزوال .

وقال أبو سعيد الخراز : " اذا أراد الله تعالى أن يوالى عبداً من عبيده فتح عليه باب
ذكره ، فأذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب ثم رضمه الى مجالس الأنس به ثم أجلسه
على كرسى التوحيد ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار الفروانية وكشف له عن الجلال والمظامة
فأذا وقع بصره على الجلال والمظامة بقى بلا هو حينئذ صار المبدأ زمناً فوق فى حظه
سبحانه ويرى من دعاوى نفسه " ^(٥)

ونجد فى هذه العبارة أثراً للقول بالحلول والاتحاد الناتجين عن ظاهرة الفناء
التي مر بها الصوفى .

(١) الرسالة القشيرية ص ١٤١

(٢) ولاية الله والطريق اليها ص ٨١

(٣) انوار نفوس المصدر ص ٧٨

(٤) الرسالة القشيرية ص ١٤٢

(٥) نفس المصدر ص ١١٨ - ١١٩

وسمى ان تكلما عن مفهوم ظاهرة الفناء لدى الصوفية وأوضحنا غاياتها ونهاياتها
والا خطار التي يقع فيها الثاني من قبل بنظريات وأقوال منحرفة عن المنهج الاسلامي ،
كوحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد ،

نذهب الان الى بيان حقيقة الفناء وأقسامه وبيان المحمود منه والمذموم ، ولأبسن
تيمية في هذا الصدد كذا م عميق (١) ، فقد ذهب الى أن الفناء ثلاثة أنواع :

- نوع للكاملين من الأنبياء والأولياء وهو الفناء عن عبادة السوى .
- نوع للقاصدين من الأولياء والسالكين . وهو الفناء عن شهوة السوى
- نوع لأتباع النظريات الفلسفية الصوفية (أهل الوحدة والحلول والاتحاد) وهو
الفناء عن وجود السوى .

وفي نفس الوقت ، نرى ان الصوفية ذهبوا الى جعل المراتب ثلاث ، كل مرتبة تقابل
نوعا خاصا من أنواع الفناء ، فالصوفية يجعلون المراتب ثلاث ويقولون :

- ان العبد يشهد أولا طاعة رمزية وهذا يقابل النوع الاول من الفناء .
- ثم طاعة بلا معصية . وهذا يقابل النوع الثاني .
- ثم لا طاعة ولا معصية . وهذا يقابل النوع الثالث .

فالمرناء الاول ، وهو الفناء عن عبادة السوى . فهذا حال النبيين وأتباعهم ، وهو
أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه ، ويحب عن حب ما سواه ، وخشيته عن خشية
ما سواه ، فهذا تحقيق توحيد الله وحده لا شريك له . ويدخل في هذا ان يفنى عن اتباع
هواه بطاعة الله ، أى هو الفناء عن ارادة ما سوى الله فلا يحب الا لله ، ولا يبغض الا لله
ولا يعطى الا لله ، ولا يعبد الا آياه ، ولا يطلب من غيره ، وكمال العبد ان لا يريد
ولا يحب ، ولا يرعى الا ما أراد الله ورضيه وأحبه . فهذا هو الفناء الديني الشرعى
الذى بعث الله به رسله وأنزل به كتبه . وكذلك اذا نظرنا الى الشهود الاول المقابل لهذا
الفناء وهو أن يشهد العبد أولا طاعة ومعصية ، فهو شهود صحيح من وجهة نظر
الاسلام فهو تفريق بين الطاعات والمعاصي ، قال تعالى : (تلك حدود الله ومن يطع
الله ورسوله يدخله جنت تجري من تحتها الأنهار خالد فيها أولئك النور العظيم) ومن

(١) وخاصة في الكتب التالية : اليهودية ، الفرقان ، مجموعة الرسائل والمسائل ثم رساله
(الصوفية والفقراء)

يمصر الله ورسوله ، ويتعمد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين (١)

وأما النوع الثاني من الغناء ، وهو الغناء عن شهود السوى ، ويحصل هذا لكثير من السالكين ، فأنهم لفرط انجذاب قلوبهم الى ذكر الله ، وعبادته ومحبته ، لا يخطر بقلوبهم غير الله . كما قيل في قوله تعالى : (وأصبح فؤاد أم موسى فارغا ان كادت لتبدي به لولا ان ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين) (٢) . قالوا فارغا من كل شئ ، الا من ذكر موسى ، تماما كما يتمرض الانسان لأمر من الا ، مور ، اما حب أو خوف أو رجاء ، فان قلبه يبقى منصرفا عن كل شئ ، الا عما قد أحبه أو خافه أو طلبه ، بحيث يكون استغراقه في ذلك لا يشعر بغيره . فإذا قوى على صاحب الغناء هذا فإنه يغيب بوجوده ، وعن وجوده ، وبمعبودته عن عبادته ، وبمشهودته عن شهادته ومذكورة عن ذكره ، فيغنى من لم يكن وهى المخلوقات ويبقى من لم يزل وهو الرب تعالى .

أما اذا نظرنا الى الشهود الثاني المقابل لهذا النوع من الغناء ، وهو أن يشهد المهد طاعة به معصية ، فيريدون به شهود القدر ، ويؤمنون ان المعصية هى مخالفة الارادة التى هى المشيئة ، والناسر كلهم داخلون تحت حكم المشيئة . ولكن ومع كسبون الأشياء كلها مشتركة فى مشيئة الله وقدرته فإنه يجب أن نفرق بين ما يأمر به الله سبحانه وبين ما ينهى عنه ، كما أنه يجب أن نفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . قال تعالى (أفجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم/تحكمون) (٣) . فالذين يذنبون أن القدر حجة كيف لأهل الذنوب هو من جنس المشركين الذين قال الله عنهم : (سيقول الذين اشرکوا لـو شاء الله ما اشرکنا ولا أبائنا ولا حرمانا من شئ) (٤) فأولئك الذين يذنبون ان القدر حجة لأهل الذنوب ، نجد هم اذا أذنبوا وارتكبوا الآثام قالوا هذا قدرنا ، أما اذا فعلوا الحسنات قالوا هذه من عند انفسنا فهو لا هم أهل الفسوق والفساد .

(١) النساء : ١٣ - ١٤

انذار : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٨٣ ، العبودية ص ١٥٢ ، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٩١ .

(٢) القصص - ١٠

(٣) القلم : ٣٥ ، ٣٦

(٤) الأنعام : ١٢٨

أما أهل الهوى والرشاد ، إذا فعلوا حسنة شكروا لله عليهم وقالوا هذه نعم —
من الله أنعم علينا بها ، وإذا فعلوا سيئة يستغفرون الله ويتوبون إليه منها .

أما النوع الثالث من الإقنا وهو الغنا عن وجود سوى ، فهو قنا أهل الوحدة
بحيث يزعمون أن وجود الخالق هو وجود المخلوق ، فلا فرق بين المبد والرب ، كما فسر
به كلام الحلاج .

بينى وبينك انى تراحمنى فارتفع بحقك انى من البين
فأن قوله (بينى وبينك انى تراحمنى) خطاب لغيره وأثبت أنية بينه وبين ربه . وكذلك يقول
" فارتفع بحقك انى من البين " طلب من غيره أن يرفع أنيته . وهذا المعنى الباطل هو
الثناء الفاسد وهو الغنا عن وجود سوى ، فإن فيه طلب رفع الانية وهو طلب السناء .
فى حين ان عقيدة التوحيد الاسلامى قد نزهت الله سبحانه عن مخلوقات وأوضحت أن
الخالق سبحانه مهابين للمخلوقات ، وليس فى مخلوقاته شىء من ذاته ، وأنه يجب افساد
القديم من الحادث ، وتمييز الخالق من المخلوقات .

أما اذا نظرنا الى الشهود الثالث المقابل لهذا النوع من الغنا الفاسد ، فنجد
شهوداً فامداً ايضاً . وهذا الشهود هو أن لا يشهد المبد طاعه ولا معصية ، ويكون
صاحبه فى مرتبة يرى فيها أن الوجود واحد . وهذا هو غاية الولاية عندهم ولكنه فى الحقيقة
فسق وضلال ، مخالف للكتاب والسنة . فاندى عليه سلف هذه الامه وسائر ائمة الهدى والحق
الى يومنا هذا بل الى يوم القيامة ، أن الله سبحانه وتعالى خالق كل شىء ، وهو ربه
ووليه ، وهو المعاقب والنشيط بالطاعة وينهى عن المعصية . (١)

-
- (١) انظر : ابن تيمية : الرسالة التدمرية ص ١٣٧ — ١٣٨ الطبعة الثانية سنة ١٣١١
بيروت الفرقان بين اولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٩١ — ١٢٠ طبعة سنة ١٣٩٠
مجموعه الرسائل والمسائل ج ١ ص ٨٢ — ٨٣ (لجنة التراث العربى بدون تاريخ)
المبودة : ص ١٥٢ — ١٥٣ . (المكتب الاسلامى للطباعة والنشر)
مجموعه الرسائل الكبرى ص ٩١ — ١٥٥ ج ٢ طبعة سنة ١٣٩٢ هـ الطبعة الثانية
قارن : ابن قيم الجوزية : طبريز ، دار ابن حزم باب السعادات ص ١٠٦ — ١١٥ ،
٣٣٣ — ٣٥٠ نشر دار الكتاب العربى ببيروت .
مدارج المالكن : ص ٣٦٨ — ٣٨٠ ج ٢ ، ٤٣٠

والآن ، سنتناول الاتجاهات العامة لمذهب أبي زيد الصوفي :

١ - مذهب في الفناء

ان فكرة الفناء عند البسطامي تقوم على غاية قصوى في نفسيته ، وهي الاتحاد بالله والاستغراق به بالكلية . يقول نيكلسون : " ان البسطامي هو أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفي " (١)

وقد كان للبسطامي ما أراد ، فان شطحاته وأذواقه ومواجيده - التي سنتكلم عنها فيما بعد - تعطينا صورة واضحة عن فناءه عن نفسه ، وتلاشي شخصيته ، والاستغراق في ربه والاتحاد به . ولنا دليل على هذه الفكرة من أقواله ، ومنها :

أ - " للخلق أحوال ، ولا حال لعارف ، لأنه بحيث رسومه ، وفيت هويته بهوية غيره ، وفيت آثاره بآثار غيره " (٢)

فإذا تدبرنا هذه العبارة نرى كيفية استخدام لفظ الفناء بالمعنى الصوفي لدى البسطامي ، والقصور منها الاتحاد بالله ، والاستغراق بالكلية بعد تلاشي الشخصية . ب - " رأيت رب المزة في النوم ، فقلت يارب : كيف أجذك ؟ فقال : فارق نفسك وتعالى الى " (٣)

ومن هنا نرى ان أبا يزيد قد انتهى في مواجهة الى الفناء عن نفسه ، والبقاء في الألوهية والاتحاد بها ، ولايم هذا الاتحاد الا بعد وجد شديد مقرون بالاضطراب والحركة والانفعال العميق بحيث يصل الصوفي الى درجة من الفيض والذهول عسى نفسه ، ولا ينسب لنفسه تولا ولا فعلا كما . سيتضح لنا هذا بعد قليل .

وبالجملة ، فأنا نلمح من عبارات أبي يزيد المتقدمة دعوة الى الفناء في المجاهدة من أجل الوصول الى الله أو الفناء فيه والاتحاد به ، لأن الفناء بالمفهوم الصوفي المأمور اما عبر الطريق المؤدى الى المصرفة .

(١) نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ٧ ، ٨ ترجمة د . عفيف طيعة سنة ١٩٦١

(٢) القشيرية ص ١٤١ ، طبقات الصمغاني ج ١ ص ٦٦ .

قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٥

د . محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهباً ص ٢٣٦

(٣) الامام الصمغاني : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦٥

٢ - نظرية الاتحاد لدى البسطامي :-

ان بدايات البسطامي في تصوفه كانت سنية ، الا أن الأرضية التي مهدها له ذوالنون المصري من جهة ، وتزايد الاقبال على المذاهب والثقافات الأجنبية وانتشارها في البيئة الاسلامية ، وخاصة التيارات الفوسفية ، كل هذه وتلك ، قد ساعدت على تجاوز البسطامي الحدود السنية والانجراف وراء التيارات الفوسفية .
لهذا نجد - وان كان تصوفه يندرج في عداد الحركة الصوفية السنية - أن قسما كبيرا من أقواله المسماة بالشطحات قد أدت الى ثورة الفقهاء عليه وقالوا بمروقته عن الدين لأنه كاد أن يقول فيها بوحدة الوجود التي لا يمكن التوفيق بينها وبين عقيدة التوحيد الاسلامية ولكن الحقيقة تقول : بأنه كان من "أرائل الذين مهدوا لظهور هذه النظرية في العالم الاسلامي فيما بعد " (١) .

فمن أقواله المعبرة بوضوح عن نظرية الاتحاد لديه (أي الاتحاد بين المحب والمحبوب أ - مما تقدم نستطيع ان نرى ان ابي يزيد قد تطرف في ذوقه مما أدى الى تطرفه في القضاء على نفسه والبقاء في الألوهية والاتحاد بها ، وحينما يتم الاتحاد - في نظر البسطامي - بين المحب والمحبوب (أي بين الصوفي وبين ربه) نرى ان الإشارة تختفى الى كل من الصوفي والله لان الإشارة الى كل منهما تصبح عين الآخر لانهما في حال اتحاد تام . وفي هذا المعنى يقول ابو يزيد البسطامي : " رفعني مرة (أي الله) فأقامني بين ، يديه وقال لي : يا أبا يزيد ان خلقني يحبون ان يروك . فقلت : زيني بوحدا نيتك والبسني أنا نيتك وأرفعني الى أحديتك ، حتى اذا رأني خلقت قالوا رأيناك ، فتكون انت ذاك ولا أكون أنا هناك " (٢) .

تلمس من عبارة " اذا رأني خلقت قالوا رأيناك " دعوة الى القول بالاتحاد التام بينه وبين ربه بعد رفع أنيته (وأرفعني الى أحديتك) وعندها تتلاشى شخصية وشغنى همومه بهوية ربه وتصبح الإشارة الى كل منهما هي عين الآخر (فتكون انت ذاك ولا أكون أنا هناك وهذا عوالم الغناء الناتج عن الاوهام والخيالات الفاسدة في كثير من الاحوال .

(١) انظر د . محمد مصطفى حلي : الحياة الروحية في الاسلام ص ٢١٣
قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٤ .
(٢) اللوح للسلطاني ص ٤٦١ . الثورة الروحية في الاسلام ص ٢١٤ . الحياة الروحية في الاسلام ص ١٠٣ - ١٠٤ . الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي ص ٦٩ - ٧٠ .
نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٥٩ . التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٥ .
شطحات الصوفية ص ٢٨ .

ما تقدم • نستطيع ان نرى ان أبا يزيد قد طلب من الله ان يخلق عليه ثوب الألوهية
• ويتكلم بصيغة المتكلم بعد الاتحاد المطلق بالله • حيث يفنى هو عن نفسه ولا يكون ثمة
الا الله • حتى اذا رأى الناس أبا يزيد قالوا رأينا الله وعندما أجابه الله - على حد زعمه
على طلبه هذا • فأذا هو يقترب رويدا رويدا حتى غرب خيمته بازاء الجرشوتلا في نهايته
ونطق : سبحاني ما أعظم شأنى • وقال : لا اله الا أنا لها عبدى " (١) وسوف نتناول بحث
هذه الفكرة بالتفصيل بعمد قليل - ان شاء الله •

ب - لقد تطرب أبو يزيد في الفتا • تطرفا أخرجه الى جو غير اسلامى • باتفاق اهل
العلم والايمان • لأن تطرفه أدى به الى القول بنظريات فلسفية صوفية وهمية قالها أناس
من غير أمة الاسلام • كوحدة الوجود والاتحاد •

فقال : " خرجت من با يزينى كما تخرج الحبة من جلدها • ونظرت فأذا الماشق
والممشق والمشق واحد • لأن الكل في عالم التوحيد واحد " (٢)

وفهم من العبارة التى تحتها خط خاصة • والمضمون العام لمبارته عامة أنه يريد
القول بوحدة الوجود • ويمكن القول بأن مثل هذه الأفكار هى البذور الأولى لنظرية
وحدة الوجود فى العالم الاسلامى •

ما تقدم • نستطيع ان نرى النهاية التى يرمى اليها البسطاى فى تجربته الصوفية
وهى الاتحاد الكامل بالله • بحيث يصير المحب (أبو يزيد) والمحبوب (الله) شيئاً
واحداً فستكون الإشارة الى الواحد عين الإشارة الى الآخر • وبعد الاشتغاق فى ربه

(١) د • محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام م ٢١٣

قارن : د • ابراهيم هلال : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٤

(٢) اللوح للطبوس • تحقيق د • عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ص ٤٦١ •
طبعة سنة ١٣٨٠ هـ •

قارن : الثورة الروحية فى الاسلام م ٢١٤ الحياة الروحية فى الاسلام م ١٠٣ • ١٠٤

محمد البهلى النبال : الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى م ٦١ • ٢٠

طبعة سنة ١٣٨٤ هـ • تونس •

د • ابراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى م ٢٥٩

د • ابراهيم هلال : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة م ٥

د • عبد الرحمن بدوى : مخططات الصوفية م ٢٨ •

والاتحاد به ، تختفى هذه الاشارة لانعدام المشير ، فلا يصير غير واحد هو الكل في الكل^(١) وسوف يتضح لنا هذا المفهوم أكثر عند كلامنا — بعد قليل — عن الملامح الرئيسية نفسى شطحات ابي يزيد .

٣ — بالنسبة الى قوته الشعرية والخيالية كما ظهرت فى تفكيره والتي خرجت به الى جو غير اسلمى .

يحكى لنا ابو يزيد عن نفسه — جكاية خيالية لا يقرها عقل ولا شرع — فيقول عن نفسه أنه طاب بالجنة وشجرة الاحدية ، فوجدها مجرد خدعه . وهذا مخالف للمفاهيم الاسلامية للجنة وما حولها .

فيصف نفسه فى حبه لله ومراحه اليه بأنه طائر يسبح فى فضاء اللانهاية ، متحرر من قيود الزمان والمكان ، يطير فى سما " الهوة " ويدخل فى فلك " التنزية " وشاهد شجرة الاحدية ، وله جناحان من الديومة يطير بهما فى ميدان الأزلية ، وكأن أبا يزيد فى مصراجه هذا يقول بأنه لا يتحقق الوجد والسكر المفضى الى الاتحاد الا اذا كان السوفى فى غيبه تامة عن شعوره ، محملاً بأنه طائر معلق فى الفضاء اللانهاى لا تحده حدود المكان والزمان فلا يشعر بما حوله ، يقول : " أول ما صرت الى وحدانيته فصرت طيرا جسمه من الاحدية ، وجناحاه من الديومة ، فلم أزل أطيّر فى هوا الكيفية عشرين سنين حتى صرت الى هوا مثل ذلك مائة ألف ألف مرة ، فلم أزل أطيّر الى أن صرت نفسى ميدان الأزلية ، فرأيت فيها شجرة الاحدية (ثم وصف أرضها وأعلىها وفرعها وأغصانها وثمارها) ثم قال : " فتذارت فعلمت ان هذا كله خدعة " (٢) .

(١) شطحات السوفية ص ١٤ ، الغدقة السوفية فى الاملا م ص ٣١٢
تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٢٦٢ .

(٢) اللوح للطوسى ص ٤٦٤ ، د عفيفى : الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢١٣
شطحات السوفية ص ٢٩ .

وفى ختام بحثنا لأبى يزيد ، نرى أن نعطي صورة متكاملة عن الملامح الرئيسية
لشطحاته ، حتى نؤكد ما ذهبنا اليه فى الفقرات السابقة ، من أنه خرج بأقواله السي
جو غير اسلامي .

وهذه هى أهم المذموم التى يمكن ان نستخلصها من أقواله المسماة بالشطحات :-

١ - يحاول ابو يزيد ان يجرد الامور الدينية من كل ما يشعر بالحسن فيها . وهذا
ما نجده واضحا فى نظراته الى الجنة والنار وأفكار ما ديتهما ، وبالتالى يذهب
الى أفكار الجزاء عامة . وفى هذا مخالفة واضحة للكتاب والسنة . اذ يرى البسطامى
أنه لم يكن لله ان يلجأ الى الجزاء ، ثوابا كان أم عقابا ، لأنهم من الامم
الحسية والمادية ، بحيث كان على الله ان يترفع عنهما ، وفى هذا استهتار
سافر بالجنة والنار . وأنه ليبالغ فى تأكيد هذا المعنى ، حين يتطوع ليفدى كل
اولئك الذين يريد الله ان يدخلهم النار ، او ان يتلصحا ، واما الجنة عنده
لمبة صبيان يقول : " ما النار لأستندن اليها غدا وأقول : اجعلنى لأهلها
فداء ، أولا بلعننها ، ما الجنة ؟ لمبة صبيان " (١)

وقصارى امر الجنة عنده ان تكون مجالا لرؤية الله فقط ، بحيث لو حجب الله
عنهم عبادته من رؤيته وهم فى الجنة : " لأستفاثوا بالخروج من الجنة كما يستغيث
أهل النار بالخروج من النار " (٢)

لهذا نرى ، اذا كانت رابعة المذمومة لها رأى لا يخلو ذائرة من التمريض
بأهل الجنة وهم يفتشون الأفكار ، ولكن البسطامى يزيد استهتارا بأفكار
العذاب الحسى او الثواب الحسى .

ومذهب البسطامى الى أبعد من هذا ، بل أراد أن ينكر على الله عز وجل
ان يعذب البشر ، ويستر على المشيئة الالهية فى ذلك ، فيرى ان ليس لله
ان يعذب البشر لان الانسان عظام جرى عليها قضاء الله ، فما ذنبها ان هى
أخطأت ؟ فقد جاز ابو يزيد على مقابر اليهود ، فقال : " ما هؤلاء حتى تعذبهم

كف • عظام جرت عليها القضايا • أعف عنهم • (١)

ولكن هل كان البساي على قرب من الكتاب والسنة عندما نطق بهذه الأقوال ؟ • وهل علم أن الله سبحانه قد خلق الكون • ثم خلق الانسان لاستعمار هذا الكون واستغلاله • وليكن خليفة الله في أرضه ؟ • قضت المشيئة الألهية أن لا يترك هذا الانسان يضيع في متاهات الظالم والجهالة • فخلق له الدين • ليصلح أمره في الدنيا والآخرة • قال تعالى : (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره • ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) (٢) • وفي هذا تهديد ووعد بالثواب والمقاب للذان ذهب ابو يزيد الى انكارهما •

ولكننا رأينا في أقوال ابن يزيد أفكارا واسعة لمادية الجنة والنار والجزاء عامة وفي هذا • كما قلنا • مخالفة صريحة للتزويل • وكان الجهمية (أصحاب جهم بن صفوان) قد قالوا بهذا • وقائوا بأن الجنة والنار لا بد من فنائهما لأنهما حادثتان (٣) ولهذه الفكرة اي • اسامر قديم لدى النازقة اليونان • وخاصة سقراط وأرسطو اللذان أكدا بأن الجزء ليس ماديا على الاطلاق • فقد قال ارسطو ومن قبله سقراط • بأنه لا حشر ولا بعث • (٤) وقام الامام الخليلي وهاجم هذه الافكار الباطلة المخالفة للنصوص الدينية • فذهب البساي الى قول • ما تاله ارسطو من قبل من انكار الحشر يوم القيامة فقد قرئ • عند ابن يزيد يوما (يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا) (٥) فهاج ثم قال : " من كان عنده (يعني الله) فلا يحتاج أن يحشر لأنه جليء أبدا " (٦)

-
- (١) شطحات الصوفية ص ٣١ •
 (٢) الزلزلة : آخر آية •
 (٣) الشهر سناني : الملل والنحل ج ١ ص ٨٧ طبعة سنة ١٢٨٧ تحقيق عبد العزيز الوكيل •
 (٤) نهر المصدر ج ٢ ص ١١٣ - ١١٤ •
 (٥) نهر : ٨٨ •
 (٦) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ١ ص ٤١ •

٢ - ان البسطامي في تجربته الصوفية يشمر بارتفاعه فوق منزلة الأنبياء حتى منزلة سيدنا محمد (ص) بحجة أن لواء محمد لا يزال حسيما يتحدث عن الجنة والنار أما لوائه - على حد زعمه - من نور ، وتحتة الجن والجان والانس وكلهم من الأنبياء ، فضرِبَ خيمته ازا' المَرش وقال : " تا الله ان لوائي أعظم من لواء محمد (ص) . لوائي من نور تحتة الجن والجان والانس وكلهم من النبيين (١) هذا ما تخيله له مخيلته الفاسدة ، وما جره عليه هذا القنا' الذي يعينر فيه ، لأن ، الرسول صلى الله عليه وسلم سيد ولد آدم على الاطلاق (انا سيد ولد آدم ولا فخر)

وبما أن البسطامي قد ارتفع فوق مرتبه الانبياء اجمعين لأنه لحق بالملأ الاعلى فان شفاعته - في نظره - ستكون على قدر منزلته ، وبهذا فسوف تتجاوز حدود شفاعة الأنبياء ، ان كل نبي سيطلب من الله أن يشفعه في أمته وأهله ملتته ، أما أبو يزيد فان شفاعته ستتمد الى الناس اجمعين لأنهم في نظره .

لقمة طين ، وهل يكبر عنده ان يشفعه الله في لقمة طين وقد وصل ما وصل اليه من مرتبه فوق مرتبه الأنبياء ؟ قال : " ان آدم عليه السلام باع حضرة ربه بلقمة . . . لـ شفعني الله في الأولين والآخرين ، لم يكن ذلك عندي بكبير ، غاية الأمر انه شفعني في لقمة تين " (٢)

٣ - لقد رأينا من قبل ان البسطامي يحاوس ان ينتهي في أدواقه الى القنا' عن نفسه والاستغراق بربه ، والاتحاد به . ولهذا نراه يتدرج خطوة خطوة على حسب زعمه . فيمد أن تجاوز مرتبة الأنبياء ، لم يبق أمامه سوى خطوة واحدة وهي اللحق بالآلوهية نهائيا ، فيسير هو والله شيئا واحدا .

فذهب أبو يزيد في مزاجه يلتصق من الله ان يخلق عليه ثوب الألوهية ، ويالق لسانه عن نفسه ، فيتحدث بصلة المتكلم فيعني نحو نفسه بالكلية ولا يكون ثمة الا الله ، فأنذا رأى الناس أبا يزيد قالوا رأينا الله . وفي هذا المعنى يقول أبو يزيد في سمرجة الخيالي " رُغمي الله مرة فأقامني بين يديه " (٣)

(١) شطحات الصوفية ص ٣٠

(٢) شطحات الصوفية ص ٣١

(٣) انذار ص من هذه الرسالة .

ولما أجابه الله الى طلبه ، وخلق عليه رداء الربوبية ، صرخ صرخته الرهيبة :
 " سبحانه ما أعظم شأنى " . ولكن البسطامى لم يثبت الى عند هذا الحد كما دتسه ،
 فأراد ان يسمو فوق مقام الألوهية ذاتها . وكان له ذلك حسياً غواً الشيطان له ، فصاح
 بهذه المبخارة الناسدة " طاعتى لى يارب أعظم من طاعتى لك " و " بطشى به (أى بالله)
 أشد من بطشة بى " (١) . ثم يرتفع بهذه التخيلات الوهمية ، والتلميحات الابليسية الى
 ذروة الحدة حين قال : " لأن ترانى خير لك من ان ترى ربك ألف مرة " (٢)
 فهذه أقوال واتجاهات ليست من وحي الاسلام فى شىء ، وانما يمكن أن نلتصق أصولها
 فى المذاهب والثقافات الاجنبية من فلسفة يونانية وديانة هندية وأفكار فارسية ، حيث
 كان البسطامى من أهل خراسان ، وكان جده زرادشتيا ، وشيخه فى التصوف كرديا (٣)
 وينقل لنا الداوسى : أن ابن سالم قال : " فرعون لم يقل ما قاله ابو يزيد " (٤)

لهذا نرى ، أن الحالات المعبرة عن الشطح بعيدة كل البعد عن روح الدين
 الاسلامى ، بل وبعيدة عن التفكير المنطقى السليم ، لأنها تعبير بمعزل عن الشعور .

والذى يستفاد من أقوال البسطامى السابقة الذكر ، أنها كانت بداية القول بما يشبه
 الحلول ، وان هذا ليس نتاجاً لاتجاه اسلامى سليم ، وانما هو وليد تلك النظريات ،
 والمذاهب الأجنبية التى تأثر بها التصوف الاسلامى عامة وابو يزيد البسطامى خاصة . (٥)

وكيفنا هذا القدر من تصوف ابى يزيد ، والذى يمكن اعتباره أرضاً خصبة لدراسة
 الحلاج ، حيث نمت وترعرعت تلك المبادئ البسيطة عن الحلول لدى البسطامى ،
 واكتملت وأصبحت نظرية واسعة المعالم ، ظاهرة للعيان لدى الحاج . وكأن الحلاج
 امتداد لمذهب البسطامى وخاصة فى نظرية الحلول .

(١) شطحات الصوفينة ص ٣٠

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٨٠

(٤) اللص ص ٤٧٢ .

(٥) انظر : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥ - ٦ .

ثالثا :- الحلاج (١)

تمهيد :-

قبل أن نبدأ بدراسة ومناقشة آراء الحلاج الصوفية ومذهبه ، رأينا أن نبدأ بذكر مقتطفات من آراء القدامى والمحدثين المتعلقة به ، والتي ستعطينا صورة واضحة عن أخبار الحلاج واتجاهاته وسلوكه .

١ - يروى ابن النديم في " الفهرست " : قرأت بخطابى الحسين عبيد الله بن أحمد بن أبى طاهر الحسين بن منصور الحلاج ، وكان رجلا محتالا مشعبذا ، يتماطى مذاهب الصوفية ، يتحلى أنفاظهم ، ويدعى كل علم ، وكان صافرا من ذلك ، وكان يمرق شيئا من صناعة الكيمياء ، وكان جاهلا مقادما متدهورا . . . مرتكبا للمظالم يدمر عند أصحابه الالهية ، ويقول بالحلول ، ويظهر مذاهب الشيعة للملوك ، ومذاهب الصوفية للعامة . وفي تضاعف ذلك يدعى ان الالهية قد حلت فيه ، وأنه هو هو تعالى الله جل وتقدس عما يقول هؤلاء علوا كبيرا .

قال : وكان ينتقل في البلدان ، ولما قبر عليه سلم الى أبى الحسين على بن عيسى فنظاره ، نوجه صفرا من القرآن وعلومه ، ومن الثقة والحديث والشعر وعلوم العرب وأمر به فحلب . (٢)

(١) هو أبو محمد الحسين بن منصور الحلاج ، وكان من أهل بيشاپ إحدى مدن فارس (لذا فأصله من مجوسى بلاد فارس) ولد سنة ٢٤٤ هـ . نشأ في واسط بالعراق . وفي سنة ٢٩٢ هـ أصدر ضده ابن داود الأصفهاني الذاهرى فتواه ، والتي كان من أثرها ان قبر عليه للمرة الأولى . ولكنه فر من السجن ثم قبر عليه ثانية سنة ٣٠١ هـ . ومكث في السجن ثماني سنوات . ثم قدم للمحاكمة سنة ٣٠٩ هـ . وحكم عليه بالاعدام مع ضربه بالسياط قطعت يده ورجلاه ، فمسل رأسه ، ثم حرق أشلاؤه بالنار ، وألقيت بعد ذلك في مياه دجلة . وكان ذلك ببغداد بباب الدالى يوم الثلاثاء لست بقين من ذى القعدة سنة ٣٠٩ هـ .

رسيب اعدامه مقالته (انا الحق) وهى المقالة التى أعلن فيها اتحاد بالذات الالهية ، بالإضافة الى مبدئه في الحج الداعى بأن يحج الانسان في بيته الخاصر بعد أن يظهره ويدفنه . كان أعجابه يمتقدون فيه القدرة على أحياء الموتى وأبراء المرضى ، واختراق الأشياء وكشف الأسرار .

(أنظار طبقات الشجرانى ج ١ ص ١٥ ، ٩٢ . الحياة الروحية في الاسلام ص ١١١ - ١١٢ الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى ص ٧٤ . الفهرست لابن النديم ص ١٩١)

(٢) الفهرست لابن النديم ص ١٩١ .

٢ — عن جندب بن زادن الواسطي — وكان من تلامذة الحلاج — قال : كتب الحسين بن منصور كتابا جاء فيه : السلام عليك يا ولدي ، ستر الله عنك ظاهر الشريعة وكشف لك حقيقة الكفر ، فإن ظاهر الشريعة كفر خفي ، وحقيقة الكفر معرفة جليلة (١)

وفي هذا الكلام قلب للمفاهيم الاسلامية من حيث الكفر والايمان ، فالشريعة في نظر الحلاج كفر ، والكفر معرفة جليلة . وفي هذا بعد واضح عن الاسلام ومبادئه .
٣ — يقول الامام الشمراني عنه : والشافع في أمره مختلفون ، رده أكثر المشايخ ونفوه وأبوا أن يكون له قدم في التصوف (٢)

٤ — قال الحلاج :

كفرت بدين الله والكفر واجب . لدى وعند المسلمين قبيح
أنا الحق والحق للحق حقيق لا بس ذاتيه فما ثم فرق (٣)
وهنا نجد كفر الحلاج الصريح بدين الله ، وليس بعد الكفر ذنب ، لأنه يشعر أن لا فرق بينه وبين الذات الالهية ، لأنه متلبس بها ولا فرق بينه وبينها . ونفهم من هذا القول دعوة صريحة الى التول بالحلل التام بين الحلاج وبين الذات الالهية حتى بلغ الى مرتبة انه هو الحق ، ومن هنا كان كفره بدين الله .

٥ — وفي هذا المعنى يقول الحلاج ، مفرقا بين المتصوف والصوفي :
" من أشار اليه (أي الله) فهو متصوف ، ومن أشار عنه فهو صوفي "

ومن هنا نرى أن الصوفي في نظر الحلاج هو من اتحد بالله اتحادا نهائيا بحيث تكون الإشارة الى الله واليه واحدة ، ونفهم ذلك من عبارة " ومن أشار عنه " أي من تحدث عن الله بصيغة المتكلم ، بحيث يدعى الصوفي عن نفسه بالكالية ولا يكون ثمة إلا الله . وقد رأينا هذا الموقف بالذات عند أبي زيد البغدادي في مراجعته .
ويقول الحلاج مؤكدا ما ذهبنا اليه : " السوفي وحداني الذات لا يقبله أحد فهو المشير عن الله تعالى : وإلى الله (٤)

ولهذا نرى أن الحلاج في مجال تفرقه بين المتصوف والد وفي . أن الصوفي يفسق بين الرب والسيد والـ المتصوف فيكون قد اتحد بالذات الالهية حتى صار يتكلم عنها باسمها ، ومن هنا كان قول الحلاج : " أنا الحق "

- (١) — ج ١ . أخبار الحلاج ص ٦٢ — ٦٣ سنة ١٩٣٦ مكتبة المثنى ببغداد
- (٢) — دلائل الشمراني ج ١ ص ٩٢ ، قارن : اليافعي : نشر المحاسن الخالية ص ٢٨٧
- (٣) — الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٣٣٦
- (٤) — مؤسسون : (أخبار الحلاج) ص ٦٩ — ١٠٨
- (٥) — طبقات الشمراني ج ١ ص ٩٣ قارن : د . عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف في الاسلام ص ١٤

٦ - روى ابن النديم في "الفهرست" السبب في القبر على الحلاج : في أن الحلاج ومريديه كانوا يجتمعون في مكان خفى ويتكلمون بكلام مكرر ، فسمعتهم امرأة ، وصادف أن لقيها صاحب الشرطة ، وأخبرته بالأمر فقبر عليه ، وكانت نهايته المحتومة جزاء على ما اعتقه من آراء هدامة (١)

٧ - روى الامام الشعمراني في الطبقات أن عمرو بن عثمان المكي - رأى الحسين بن منصور الحلاج يوماً وهو يكتب شيئاً فقال ما هذا ؟ فقال : هو ذا أعارني القســـــرآن فدعا عليه وهجره وكان عمرو بن عثمان يلعن الحلاج ويقول : لو قدرت عليه لقتلته فقلت بأى شيء وجد عليه الشيخ ؟ فقال : قرأتاية من كتاب الله عز وجل ، فقال يمكنني أن أقول أو أؤلف مثله وأتكلم فيه . (٢)

٨ - ان قرار اباحة دم الحلاج كان مضجاً على دعواه القاتلة : بأن الانسان اذا أراد الحج وعجز عنه ، فليعمد الى غرفة من بيته ، فيطهرها ويطيبها ويحذو بها ، ويكون كمن حج البيت فطالبه القاضي وسأله عن الكتاب هل هو من تصنيفه ؟ فأجاب الحلاج بالايجاب . فقال القاضي له : عن أخذته ؟ فقال : عن الحسن البصري فقال له القاضي : كذبت يا مرنى الدم امير في كتب الحسن البصري شيء من ذلك . (٣)

ونرى أن موقف الحلاج هذا بالنسبة الى الحج فيه بعد واضح عن تعاليم الاسلام كيف لا ؟ وقد كفر بدين الله - كما أوضحنا قبل قليل ، فهل علم الحلاج الذي اراد ان يقول أو يؤلف مثل القرآن أن الله سبحانه قد علق فريضة الحج على الاستطاعة ؟ ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً (٤) وأن من ملك الزاد والرحلة - كما أبان لنا رسول الله (ص) فقد وجب عليه الحج والا فلا . ومن جهة أخرى ، نجد أن موقف الحلاج هذا بالنسبة الى الحج فيه اثر واضح للقرامطة من غلاة الشيعة . وكذلك يعتبر ابن الراوندي الطليح (تسنه ٢٥٠ هـ) رائد الحلاج في رأيه ، حيث أكد ابن الراوندي أن الطوائف حول البيت الحرام ، كالطوائف حول غيره من البيوت

(١) طبقات الشعمراني ج ١ ص ١٣ ، ٧٦ د . ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٣١٧ .

(٢) طبقات الشعمراني ج ١ ص ١٤ ، ١٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٩٣ .

(٤) آل عمران : ٩٧ .

وهذا نصل الى رأى قاطع بأن الحاج كان تلميذا للقرامطة من غلاة الشيعة ، بسب
داعيا قرمطيا لهم . فقد نادى بهدم الكعبة والحج في البيوتات الخاصة ، في الوقت
الذى كان القرامطة يتهبأون فعلا لهدمها ، ولقد قام القرامطة بهدم الكعبة . ولهذا
نرى أن فترة الحلاج بالحج المعنوى قد حققه القرامطة استكمالاً لرسالته ، جاء سميد
الجنابى ودخل الكعبة ، وقتل الناصر في المسجد الحرام ، واقتلع الركن ، ومنع الناس
من الحج . (١)

وانا ربطنا هذه الفكرة الحلاجية بالحج المعنوى ، بفكرتى رابطة والبسطاى ،
وسخطهما على ذلك ، لأن المعبرود في الارز (البيت الحرام) على حد تمبيرهم من خلال
أنكارهم لمادية الثواب والعقاب . كان ذلك كله مقدمة لفلسفة انكار التكاليف الشرعية عند
الواصلين كما يزعمون . (٢)

ومن هنا ، فإن مذهب الحلاج الصوفى يعتبر أول أنواع التصوف الفلسفى الواضحة .
المعالم فى التصوف الاسلامى ، حيث أن أقواله وشطحاته تدخل ضمن إطار مذهبى واحد
وتندرج تحت نظرية فلسفية محكمة الربط . (٣)

فقد عاين الحاج تجربته الصوفية بأرائه وشطحاته ، ووقف عليها نفسه حتى ماتته
فيقول :

اقتلونى يا ثانى
ان فى قتلنى حياتى
وماتنى فى حياتى
وحياتنى فى ماتنى

وكان سميدا بهذه النهاية التى عجلت بخلاصه من هذا الحجاب الجسدى الذى يمشى
فيه ، ونجد ان لهذه الفكرة أصولها فى فكرة الخلاص المسيحى القائلة بأن لا سمادة الا
فى خلاص الروح من جسده .

(١) الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٣٢٣

(٢) شطحات الصوفية ص ٢٦ - ٣٤

قارن : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٣٢٣

(٣) د . محمد على ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٣٦٩

أننا سننضم في دراستنا للحلاج ومذهبه الصوفى ، معتمدين على ما أركحه مؤلفو واحشو
التصوف من المسلمين قديما وحديثا ، ثم أنه لا نقفنا آراء المستشرقين في هذا الشأن ،
وعلى رأسهم ما سنهون الذى كان أكبر دافع لهم حتى لحياة الحلاج ومذهبه .

ومن خلال دراستنا هذه ، سنقدم أوضح الآراء عن الحلاج ومذهبه من خلال مناقشة
موقف الحلاج الصوفى ، وسوف تكون هذه المناقشة بعيدة عن المطف على نهاية الحلاج
ومأساته ، وبعيدة عن التمسك له أو ضده ، وبعبارة أخرى ، أيضا كل البعد عن التسامح ، لأن
هدفنا من هذا البحث ككل هو رؤيتنا الواضحة عن تصوفه ومذهبه الذى عاشه لمعرفة
مدى قربه أو بعده عن روح الدين الاسلامى .

ومن خلال دراستنا المكثفة لنهج الحلاج الصوفى ، رأينا أنه يتدرج بآرائه —
الحلول INCARNATION الى الاتحاد UNITIVE فالوحدة المطلقة
(MONISM) .

وقبل أن نبدأ باستعراض ومناقشة مذهب الحلاج الصوفى ، نرى أن نوضح المفهوم
العام لكل من الحلول والاتحاد .

١- الحلول (INCARNATION) .

معناه بوجه عام أن يحل شىء فى شىء آخر . وهذه الكيفية تقتضى وجود هذين
الشيئين فى وقت واحد .

ويقسم الحلول الى قسمين :

- أ - حلول خاص : وهو قول النسطورية من النصارى ومن محابوهم ، وموداه : أن
اللاهوت حل فى الناسوت وتدرج به كحلول الماء فى الماء ، وحلول الله فى
مشايخ التصوف ، وفى أئمة غلاة الشيعة والاسماعيلية .
- ب - حلول عام : وهو قول غالب متعبدة الجهمية الذين يقولون أن الله تعالى
حال بذاته فى كل مكان .

٢ - الاتحاد : (UNITIVE)

وهو كذلك نوعان :

- أ - اتحاد خاص وهو قول يعقوبية النصارى حيث يقولون : أن اللاهوت والناسوت اختلطا
وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء .

ب - اتحاد عام : وهو قول الذين يزعمون ان الله عين وجود الكائنات،

فهو شهود وجود واحد مطلق ، من حيث ان جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد (١)

والآن ، وبعد أن تعرفنا على المفهوم العام الذي يسير عليه الحلاج في مذهبه من حيث التدرج من الحلول الى الاتحاد فاحدة المطلقة ، نريد الآن أن نستعرض هذه الآراء المتضمنة حقيقة مذهب الحلاج الصوفي . حتى يظهر لنا مدى قربه أو بعده حتى عن أبسط قواعد الاسلام ومقاصده .

١ - نظرية الحلول عند الحلاج :

ترسم هذه النظرية في المفهوم الحلاجي لها : نظرية اليهود . لقد اعتمد الحلاج في تصوفه ، بل وفي تجرته الصوفية ككل على الفناء وان نظرية الفناء هذه ، لها أصولها وصلتها بالنورانا البوذية ، والحلولية الفارسية الهندية . الا اننا نجد صوفية الاسلام قد قالوا في هذه النظرية أكثر من أصحابها الأصليين ، فبينما نجد الفناء البوذي هو زوال للشخصية لا غير . نجد الفناء لدى صوفية الاسلام — وخاصة لدى مدرسة الحلاج ومن قبله البستاني — هو تلاشي الصوفي عن وجوده ، ويستلزم هذا الفناء مقام البقاء في الحلول أو الاتحاد التام عن طريق الحلول أو وحدة الشهود (٢)

ومن هنا نجد الحلاج يعبر عن ما يعبر في مذهبه عن وحدة الشهود لا وحدة وجود لانه حينما نرى عن نفسه وعن كل ما سوى الله لم يشاهد في الوجود الا الله . ومن هنا حكم الدكتور ابو الصار عفيفي أن الحلاج حلولى خالص ، وليبرداغية من دعاة وحدة الوجود .

ونرى الحلاج — تمسحاً بتجاهه الحلولى — قد فلسف وفسر العبارة المشهورة " خلق الله آدم على صورته " ، فجعل من آدم عبوة للتجلى الالهى ، وقام الحلاج بتفسير هذه العبارة في صورة نظرية حلولية هي أعني ما تكمن بنظرية الندارى في المسيح .

وتقوم نظرية الحلاج هذه على ان الانسان يمكن ان يتحقق بالانزاع من طريق

(١) انظر : ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل ج ٤ ص ٢٤ ، ٢٥

التصوف الاسلامي الخالصر ١٨٤ . تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢١٦

(٢) الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٣٥٥

المجاهدة الروحية • وهذا يستطیع ان یكتشف فی نفسه تلك الصورة الالهية ، التي سبق أن طبعها فی نفسه ، استنادا الى تلك العبارة المشهورة السالفة الذكر •

ویمضی بنا الحلاج فی توكید هذا المعنى الحلولى بشكل سافر فیتول : " وما آدم الاك " أى ما آدم الا انت يا الهی • وهذا نرى أن الانسان فی نظار الحلاج صورة الله ذلك أن المخلوقات على أثر من آثار التجلى الأزلی للحب الالهی ، ومن خلال هذا التجلى تظهر الذات الالهية فیشهد فی الأزل تلك الصورة التي أظهرها من ذاته وهى صورة آدم إذ هى أعل التجلى كما أنها نتیجته وأثره من حيث أنها صادرة عن الذات الالهية وعلى هذا فإن صورة آدم تصبح " هو هو " ونرى هذه الفكرة واضحة جليلة عند ابن عربی حيث یقول بفكرة التسوية الكاملة بین الله والانسان • (١)

ومهما قال الضالون أمثال هؤلاء ، فیجب الاعتداد الجازم بمقيدة التوحید الاسلامیة التي تفرق بین المبد والرب ، وأن المبد عبد والرب رب والفرق بینهما واضح جلی لا یحتاج الى برهان •

ان تلك الصورة (سورة آدم) كما رأها الحلاج ، مؤلفة فی مظهرها الخارجی من طبيعتین :

الطبعة الاولىسى : الناسوت ، وهو الناحية البشرية •

الطبعة الثانية : اللاهوت ، وهو الناحية الالهية •

وبرى ان الطبيعتین ، قد مزجتا معاً تاماً بحيث لا نستطیع أن نقول أن هذه تلك او تلك هذه • (٢)

ومن أقواله المعبرة ، عن ذلك : ث

(١) د • ابراهيم هلال : التسوية الاساسیة بین الدين والناسفة ص ١٤٠

(٢) فی كل ما تقدم قارن :

د • ابو الملا عقیفی : الثورة الروحية فی الاسلام ص ٢٢٠

د • محمد علی ابوریان : تاریخ الفكر الفلسفی فی الاسلام ج ١ ص ٣٦٣

نیكلسون : الصوفیة فی الاسلام ص ١٤٠ تربیة نور الدین شمیم

د • ابراهيم هلال : التصوف الاسلامی بین الدين والفلسفة ص ١٤٠ - ١٤١

د • محمد مصطفى حلمی : الحیاة الروحية فی الاسلام ص ١١٤ - ١١٦ •

- ١ — يقول الحلاج : " ما رأيت شيئا الا ورأيت الله فيه " (١)
- ٢ — وكان الحلاج يقول في دعائه : " ياهو أنا ، وأنا هو ، لا فرق بين أنيتى وهويتك الا الحدث والقدم ... " (٢)
- ٣ — وكان يقول : " ليرى شئ على لحظة (الحق) فأستريح حتى استهلك ناسوتيتى فى لاهوتيتى ، وتلاشى جسى فى أنوار ذاته فلا عين ولا خير " (٣)
- وواضح من هذه الأقوال الثلاثة كيف ان الحلاج حلولى خالصر فى مذهبه فهو حينما فنى عن نفسه وعن كل ما سوى الله لم يشاهد فى الوجود غيره ، أى لا يرى شيئا الا ورأى الله حالا فيه ، وهو بهذا لا يرى أن ثمة فرق بين الطبيعتين الالهية والانسانية ، لأن الطبيعة الانسانية ، استهلك فى طبيعة الذات الالهية ، بعد تلاشى جسمه هناك وفنى فنى تاما .
- ٤ — وما يؤيد فكرتنا السابقة ، هو ما يقوله الحلاج ايضا — فى المجال الحلولى :
 سبحانه من أظهر ناسوته
 صرنا لاهوته الثاقب
 ثم بدا لخلقـه ظاهرا
 كلحظة الحاجب بالحاجب (٤)
- فإذا نظرنا إلى البيت الأول ، نجد يشير الى مشهد دعوة الملائكة للسجود لآدم اعترافا منهم بأنه (هو هو) الذى تجسد فيه كما تجسد فى عيسى . ومن هنا نلاحظ كيف ان الحلاج قد ادخل فى الاسلام فكرة الحلول المستمدة من المصطلح اللاهوتى السريانى . (٥)
- ولنشر قليلا مع الحنج الحلولى . حتى يظهرنا فى شمره أنه لا تمييز بين الروح الالهية والروح الانسانية ، وهذا طبعيا متفق تماما مع دعوة الحلاج واعتقاده فى حلول اللاهوت فى الناسوت ، بل مزجها مزجا تاما وبالتالى تنعدم الموائق فى حلول الروح الالهية فى الروح الانسانى .

-
- (١) ما منيزين : أخبار الحلاج (او منجزات الحلاج) ص ١٦
 - (٢) نغم المصدر ص ٢١
 - (٣) نغم المصدر ص ٢٦
 - (٤) السيد النوفى : النشوء الاسلمى الخالصر ص ١٨٤ . نشأة التشو الاسلامى ص ٢٦٠ د . عفيفى الثورة الروحىة فى الاسلام ص ٢٢١ ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٣ : ٣ الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى ص ٢٦ ، الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٣٣٢ .
 - (٥) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ص ١٤٠ ترجمة نور الدين شريعة . تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٣٢٣ .

وفي هذا المعنى يقول الحلاج :

مزجت روحت في روحي كما .
فأذا منك شيء منسي .
تمزج الخمر بالماء الزلال (١)
فأذا أنت أنا في كل حال

في هذه الآيات يوضح لنا الحلاج نظرية الحلول التي اعتنقها وقال بها فهو هنا يصور حلول روح محبوبه (الله) في روحه تماما كأتمزاج الخمر بالماء بحيث يصيران شيئا واحدا . وهذا يستحيل هو ومحبوبه إلى شيء واحد بحيث لو أن أحدهم أصابه شيء فقد أصاب الآخر .

وهنا يتكشف لنا أمر العلاج الحارقي الخاثر ، بحيث لا يدع مجالا لأي مدافع عنه فأعلن - وفي أكثر من مرة - أن اللاهوت قد حل في الناسوت ، وهذا يؤدي أيضا إلى حلول الروح الإلهي في الروح الإنساني تماما كما يحل الروح الإنساني في البدن الإنساني . وفي هذا يقول الحلاج أيضا :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنسا
فأذا أبصرتني أبصرتني وإذا أبصرتني أبصرتني . (٢)
ويقول مؤكدا هذه الفكرة : " ليس في هذه المذمة " أنا " ولا " نحن " ولا " أنت " .
" فأنا " و " نحن " و " أنت " شيء واحد .

ونرى أن قصد الحلاج من هذا القول والذي يسبقه أنه لا يوجد ثمة فرق أو انفصال بين

- (١) انظر : الثمرة الروحية في الإسلام ص ٢٢١ ، نشأة التصوف الإسلامي ص ٢٦٢ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ٣٢٥ ، الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٣٦٣ الحياة الروحية في الإسلام ص ١١٥ ، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج ١ ص ٢١٤ (نرى أن فكرة المزج الحلاجية قد قال بها النصارى من قبل ، فقالت النصارى (فرقة الملكانية أصحاب ملكا) : أن الكلمة ما زجت جسد المسيح كما يمازج الخمر والماء اللبن . وقالت الملكانية : أن المسيح ناسوت كلي لا جزئي و هو قديم أزلي من قديم أزلي . وقد ولدت مريم عليها السلام لها أزليا ، والتتسلل والسلب رفع على اللاهوت والناسوت معا .
- (انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٢٠ نيكلسون : الصوفية في الإسلام ص ١٤١ ويقول نيكلسون : " وهذا المذهب في التأله الشخصي على الشكل الخاص الذي طبعه به الحلاج ، بينه وبين المذهب المسيحي الأساسي نسب واضح ولذا كان هذا المذهب عند المسلمين كقرا من شر أنواع الكفر " نيكلسون : الصوفية في الإسلام ص ١٤١ ترجمة نور الدين شريعة .
- د . إبراهيم بسيوني . نشأة التصوف الإسلامي ص ٢٦١

الحق والخلق ، من حيث ان الواحدانية شاملة للوجود كله . فالرجل الذي يفتنى
اصاله عن نفسه الظاهرية يبقى في نفسه الحقيقية وهي " الله " . ومن هنا كانت صحة
الحلاج " أنا الحق " حينما فنى عن نفسه الظاهرية وبقي في نفسه الحقيقية وهي " الله " .
وبذا يكون الله نفسه هو الذي تكلم بلسان الحلاج . فكانت ثورة الفقهاء وعلماء زمانه عليه
بل وطائفة من الصوفيين أنفسهم ، فاتهمه عمرو بن عثمان المكي ، ونقم عليه الجندب . ومن
هنا تبين لنا اجماع المسلمين في عصره على انكار أقواله ودعاويه التي أدت بالتالى الى
نهايته المحتومة . (١)

والى هنا نكون قد أعطينا فكرة عامة عن نظرية الحلول لدى الحلاج تلك النظرية
الستتاة من مصادر وثقافات أجنبية أهمها السرد النصراني كما رأينا . وقد ذكرنا من قبل
أن الحلاج يتدرج في مذهبه من الحلول الى الاتحاد . لهذا رأينا أن نعطي فكرة عامة
أيضا عن نظرية الاتحاد لديه .

٢ - نظرية الاتحاد :-

لقد ذكرنا ان الحلاج يتدرج في مذهبه السوفي من الحلول الى الاتحاد
ويقصد بهذا الاتحاد الاستغراق بالله والاتحاد به بالكلية ، والا انتهى معنى الاتحاد
عنده . وسوف نتضح لنا هذه الفكرة من خلال أقواله التالية :-
يقول الحلاج :

يا عين عين وجودي يا مدى همي	يا منطقي وعباراتي وأعبائي
يا كل كلي وما سمي وما بصري	يا جملتي وتبني عيضي وأجزائي (٢)

فأذا تدبرنا هذه الأبيات وما ترمى اليه من معنى قصد الحلاج في قراره نفسه نجد
يقترّب من الاتحاد المطلق حيث يقول : يا عين عين وجودي . . يا كل كلي . . يا جملتي
أي أنه لم يبق عضو من الحلاج الا وقد اتحد بالله اتحادا مطلقا وفي هذا المعنى يقول :
إذا تجلّى لروحي أن يكلمني رأيتني غيبتي موسى على الطور

(١) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٤٢ . ترجمة نور الدين شريعة الحياة الروحية

في الاسلام ص ١١٢ . الثورة الروحية في الاسلام ص ٢٢٢ .

(٢) د . محمد علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٣٢٩

فلاحظ أن الروح التي تكلم الحلاج هي نفس الروح الالهية وفي هذا تأكيد آخر على
امتزاج الطبيعتين الالهية والانسانية ، وبالتالي اتحاد الروحين الالهية والانسانية
فليس هناك ثمة روح الهية وأخرى انسانية ، بل روح واحدة في اتحاد مطلق .

وفي ختام بحثنا عن الحلاج ومذهبه الصوفي ، وعلى ضوء ما تقدم ، نناقش الآن
مذهبه من وجهة الدين الاملاقي ، لبيان حقيقة مذهبه ومدى قربيه او بعده عن الدين
وان كنت أرى أن ليس هناك ثمة اتصال بين الصوفيين .

١ - لقد ذكرنا ان الحلاج قد تأثر بمؤثرات أجنبية . ومذاهب مناقضة لعقيدة التوحيد
الاسلامية . وكان من أهم تلك المؤثرات شي المصدر النصراني . وإذا أغفنا إلى
هذه النقطة كونه داعياً قمرطياً كما اتضح لنا من قبل . رأينا ان عقيدة الحلاج ،
المستبطنة عقيدة مناقضة لعقيدة السلف الصالح . ذلك أن شطحاته المتكسرة ،
وأقواله المنحرفة عن المنهج الاسلامي ، قد كونت له مذهباً مترابطاً قائماً على فكرة
الحلول المسيحي ثم التدريج إلى الاتحاد المطلق .

٢ - أن شطحاته وأقواله تلك تخالف صراحة قواعد الاسلام ومفاهيمه ، حيث أن الدين
الاسلامي لا يقبل البتة حلل اللاهوت في الناجوت ، بل دعا إلى عبادة الله
وحدده لا شريك له فاستمررت صمد لم يشبهه شيء من مخلوقاته . (ولم يكن له كفواً أحد)
لهذا ترى ان الاسلام يقرر بما لا يدع مجالاً للشك فيه أن الطبيعة الانسانية هي
طبيعة بشرية لا يمكن ان تتحول أبداً إلى طبيعة الهية . وهذا الصطفي (ع) يأمر
رب العزة أن يقول بأنه بشر لا آله : (قل : أنا انا بشر مثلكم يوحى إلى انما الحكم اله واحد)^(١)

وان الله سبحانه قد خلق الانسان امسدةً صوحدة ، وستمر هذه الأرض ، ويكسبون
خليفة لله فيها . أي أنه جعله انساناً ذوكيان ولم يجعله عبداً مطلقاً مقابل الألوهية كما
هو الحال عند الحلاج .

ولكن ارادة الله تملوكن ارادة (أنا نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون) ومن هنا
قيض الله لهذا الدين من يحميه ، فكانت ثورة الفقهاء على الحلاج ومذهبه لأن مثل هؤلاء ،
الفقهاء على توافق تام مع روح العقيدة ونصوصها ، فاستكروا أقوال الحلاج وشطحاته

المنفرة وتلك المبارات التي يجلبها الذوق السليم وأياها المؤمن الصادق الايمان كقوله
(أنا الحق) و " سبحانه ما أعظم شأنى " بالاضافة الى دعوته الباطلة فى الحج المعنوى
فى البيوتات الخاصة • ومن هنا حكم القضاة بحكم الله على من يخالف كتاب الله ويهدى نبيه
(صر) فأمروا بأعدامه (١)

٣ - أ - ذهب الحلاج الى انكار صور التوحيد والعبادة فى مختلف صورها فيصبح
بجراحة عنيفة أنه كفر بدين الله • ويمتادى الحلاج فى ضلاله ويقول بأن هذا الكفر
واجب عليه لأنه عين الايمان عند • وهو عند المسلمين قبيح • وفى هذا المعنى يقول :
كفرت بدين الله والكفر واجب لدى وعند المسلمين قبيح
ونراه أيضا يرفعه اتباع مكة والمدينة بالحجيم الاسلامى لهما منهجا واتجاها • فيروى لنا
ماسنون من الحسين بن حمدان قال : سمعت الحسين بن منصور يقول فى سوق بغداد :

الا أبلغ أحبائى بأنسى ركبته لبحر وأنكسر السفينة
فنفى دين السليب يكون موتى ولا البطحاء أريد ولا المدينة

فتبسمه الحسين بن حمدان الى بيته وقال : يا شيخ • تكلمت فى السوق بكلمة من الكفر فما
قصدت ؟ قال : " أن تتل هذه الملوثة " وأشار الى نفسه • (٢)

من هذه العبارة نفهم ، أن الحسين بن حمدان (المعاصر الحلاج) قد فهم من
كلام الحلاج أنه كفر • وأى كفر أقبح من هذا • وقد أقره الحلاج على ذلك لعدم أنكاره
عليه • ولما سأله الحسين بن حمدان عن قصده ، جاء بتجريد لا يقره عقل ولا شرع • لهسذه
الأقوال المارقة بأنه يريد الموت •

ب - رأينا أن الحلاج يعتبر الحج على أنه ليس فرنا من فروغ الاسلام ويمكن أن يستمضى
فيه حج آخر معنوى يستلج الانسان أن يستشعر من خلال صفاء نفسه ودقه حسة ان
الكمبه قد انتقلت اليه وطاقتها حوله ، بدلا من انتقاله اليها وطاقتها حولها (٣) ونسبى
قوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) وهذا نرى أن فلسفته
ذات العقيدة المستبطنه ترى الى تحطيم كل أشكال الشعائر والعبادات وترى بالتالى
الى اسقاط التكليف الشرعية • (٤)

(١) د • ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٣٣٢

(٢) ما سنيون : أخبار الحلاج ص ٨١ ، ٨٢

(٣) د • محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية فى الاسلام ص ١١٢

(٤) الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٣٦٥

القسم الثاني :

المرحلة الثانية من التصوف النظرى الفلسفى

" السهروردى الاشراقى المقتول " (١)

يعتبر السهروردى المقتول من المتصوفة البارزين الذين أسهموا فى بناء وتوطيد الحركة السوفية النذرية الفلسفية بنظرياتها المختلفة ، تلك الحركة التى تأثرت بمسدة عوامل وثقافات أجنبية أمدتها بحقوقات ومبادئ لا عهد للسلف الصالح بها ، بل ولا أنسر لها عند متصوفة أهل السنة .

ففى فصل سابق من هذه الرسالة تحدثنا عن فيلسوف المعرفة الدينية الامام الفزالى رحمه الله - ورأينا كيف أنه كان يحاول أن يستعمل العقل والشرع حكما فيما يصل اليه من ذوق ، وأن كان لم يوفق الى ذلك كما ادعى . (٢)

والآن نريد ان نتكلم عن فيلسوف آخر للمعرفة ، وهو السهروردى الاشراقى فيلسوف المعرفة الاشراقية ، والذي وصل بمعرفته هذه الى حد المروق عن الدين ، فثار عليه الفقهاء كما ثاروا على الحلاج وغيره من قبل - وأتهوه بالالحاد والزندقة ، وكانت نهايته المحتومة ، كنهاية الحلاج - القتل بسيف الشرع .

ظهر السهروردى الاشراقى ، فى زمن سيطرت فيه الأراء القرمطية الشيعية الباطنية ولهذا نراه فى معرفته الاشراقية يستبطن عقيدة باطنية وخاصة فى نذاته الى الامامة الباطنية - ولولا قوة الريادة القرمطية فى ذلك الوقت لما ظهر السهروردى المقتول فى زمن .

(١) هو ابو الفتح بن حبش بن أميرت الملقب شهاب الدين السهروردى (المقتول) ولد سنة ٥٤٦ هـ وقتل سنة ٥٨٧ هـ وقيل سنة ٥٨٦ هـ وقيل سنة ٥٨٨ هـ . ظهر فى زمن الثورة السنية بريادة صلاح الدين الأيوبي ، والذي نفذ قتله أبنة الملك الظاهر وذلك حينما تكلم السهروردى فى الحلول وأن الله والعالم شئ واحد . فثار عليه الفقهاء وأرسلوا أناسا لصلح الدين الأيوبي والراية : أنبقى هذا يفسد اعتقاد الملك ، وكذلك ان انطلق يفسد كل ناحية كان بها . فبعث صلاح الدين كتابا يقول فيه : " ان هذا شهاب السهروردى لا بد من قتله ولا سبيل أنه يطلق " .

(انظر : الحياة الروحية فى الاسلام ص ١٣٨ ، الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٤٤١ تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ٢ ص ٢٢٧ ، التصوف الاسلامى المخلص ص ١٨٣ .

الثورة السنية الصادقة بريادة صلاح الدين الأيوبي (١)

ان غاية المعرفة الاشراقية هي الاتصال بالعقل الفعال ، وأن هذه الغاية لا بد لها من سبيل يسلكه الانسان ، فلا تتم بأى أفعال انتقت ، بل بأفعال محددة ومرسومة (وأما تبلغ ذلك بأفعال ما أرادية ، بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليس بأى أفعال انتقت ، بل بأفعال ما محددة مقدرة ، تحصل عن هيئات ما ، وملكات ما مقدرة ومحددة) (٢)

من هذه الأعمال : الريانة الصوفية ، والمجاهدة الروحية ، وتصفية النفس والانخلاص من الدنيا كلية حتى يصل الى درجة أمانة البدن حتى ينصف في الانسان الجانب الجسدي ويقوى فيه الجانب الروحي . ومن شأن هذه الاعمال ان يصير الانسان في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام " ويصبح في جملة الجواهر المفارقة للمواد " (٣)

أى أن هذا الانسان - وقيامه بالاعمال السابقة - يستطيع ان ينتقل تدريجيا - من حالته البشرية الى حالة الملائكية ، وعندها تتصل بالعقل الفعال وتتلقى منه المملومات الغيبية في حال يقظتها ونومها ، لأن مثل ذلك الانسان قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل ، وبالتالي يصبح حكيما وفيلسوفاً وربما يصبح نبيا منذرا بما سيكون (٤) هذه هي الغاية من المعرفة الاشراقية (٥) ، كما صورها لنا الفلاسفة المسلمون الاشراقيون وعلى رأسهم الفارابي أول فيلسوف اسلامي اشراقي . ولأن نريد أن نستعرض نظرية المعرفة الاشراقية لدى السهروردي ، لنرى مدى قربها أو بعدها عن روح الدين الاسلامي ، فالمعرفة عنده مستمدة من اشراق الله وفيه - ذلك لأن المعرفة الاشراقية أثر من أثار نظرية الفيض (٦) عن طريق الريانة والمجاهدة .

(١) الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٤٤١

(٢) الفارابي : أراء أهل المدينة الناطلة ص ٨٥ - ٨٦ . طبعة بيروت سنة ١٩٥٩ الأولى نظرية المعرفة الاشراقية ج ١ ص ٣٨ ، ٣٩ ، التصوف الاسلامي بين الديسن والفلسفة ص ٣٣ ، ٣٤

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) أراء أهل المدينة الناطلة ص ١٠٢ ، ١٠٤ . التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣٤ .

(٥) أنظار : ماجد فخري : ارسطوطاليمس ص ٧٠ ، ٧٢ ، ميخائيل غومط : توما الأكويني ص ٢٩ ، ٣٢ طبعة سنة ١٩٥٦ المطبعة الكاثوليكية بيروت .

(٦) انظر : نظرية المعرفة الاشراقية وأثرها في النظرة الى النبوة ج ١ ص ٥٣ .

حيث أن مبدأ الفلسفة الاشراقية يقول : بأن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادى والروحى . . . فإذا كان العالم جملة واحدة قد برز من اشراق الله وفيه ، فالنفس تستطيع أن تصل إلى بهجتها بواسطة الاشراق الفينى عن طريق تجريد النفس من شهواتها ومواصلة الرياسة والمجاهدة وتصفية النفس ، وعندئذ يتجلى لهذا الانسان نور الهى متواصل صادر عن الواهب لجميع الصور وهو العقل الفعال . فإذا وصل الانسان الى هذه الدرجة ، فإنه يستطيع ادراك المعلومات الخفية حال اليقظة والنوم ، وإذا قويت النفوس بالفنائل الروحانية فأنها تتصل بالعقل الفعال ، وتتلقى منه المعلومات الخفية فى حال يقظتها ونومها ، بعد أن كانت تتلقى هذه المعلومات الخفية عن طريق اتصال الأرواح بالنفوس الصافية العاملة على كشف الغيب حال اليقظة والنوم .^(١)

ومن هنا . نستطيع ان نلمح من خلال معرفة السهروردى الاشراقية ، أنه يختلف تماما عن الحلاج وفكرته الداعية الى الحلول والاتحاد . فالسهروردى ربما كان يرى أنه بامتزاجه بالعقل الفعال قد تجرد تماما عن الماديات وعن هذا العالم الأرضى فقط . لا اتحادا أو حلولا كما يقرب الحلاج ، فلم يؤثر عن السهروردى قبل يوحى بالاتحاد أو الحلول ، إنما كان يقصد ان يخلصنا عن هذا المأثم ، وأندماجا مع الملائكة أو المقول ، ومفادرة هذا العالم الفانى ، ومن هنا كان تطرفه ورأيه فى النبوة والوحى والمعجزات والكرامات ، فهو أشبه ما يكون بابن سينا ، أو هو مردد لفلسفة ابن سينا والفارابى يذوق صوفى افلاطونى ايرانى^(٢)

ويظهر لنا هذا التطرف ، إذا ذهبنا مع السهروردى فى تفسيره لنظرية الامامية الباطنية . نرى أنه فى مذهبه يؤكد أن الفيلسوف الاشراقى أعلى مرتبة من النبى ، وأن هذا الفيلسوف الاشراقى — أى امام المرقانى فى نظره — هو قطب الوقت على رأس كل زمان ، وعلى أساس امتداد الوحى ، وعدم توقف الوحى بالرسالة عند رسالة محمد (ص) .^(٣)

(١) السهروردى : حكمة الاشراق ص ١٢٢ — ١٢٠ : نشر هنرى كوربان طبعة سنة ١١٥٢

(٢) د . ابراهيم هزل ، التتميم الاسلامى ، بين الدين والفلسفة ص ١٠٦

نظرية المعرفة الاشراقية ص ٩٥ — ١١١

(٣) تاريخ الفكر الفلسفى الاسلامى ج ٢ ص ٣٤١ . الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٤٤٨ .

ونجده في هذا الاعتقاد الباطل ، يناقض صراحة النصوص القرآنية ، والأحاديث النبوية المؤكدة بأن محمداً (ع) خاتم المرسلين ، بل ويتحدى هذه النصوص ، لاعتقاده في نفسه بأنه وصل الى هذه الدرجة في ذلك الوقت وأنه قطب أومنى زمانه .

فذهب السهروردي الى تفسير الامة الباطنية التي قالت بها الاسماعيلية - القائلة بأن الأئمة هم أقطاب هذا الكون ودعائه . ولا يصلح الا بهم ، فيدبرون أمره باعتبارهم خلفاء الله في أرضه . ومن هنا أصبح للامام الاشرافي أو المصوفي معنى ميتا فيزيقيا الهيبا فكما أن الألوهية لها صفة الخلق والتدبير ، فكذلك الامام له هذه الصفة ، لأنه يدبر هذه الاكوان ويصلح أمرها ، باعتباره خليفة الله في أرضه (١) واستكمالا لتفسير هذه النظرة ذهب السهروردي الى تقسيم الحكماء الى أنواع أربعة على النحو التالي :

- ١ - حكيم الهى متوغل في التأله عديم البحث ، كأكثر الأنبياء والأولياء مثل البسطامى والحلاج .
- ٢ - حكيم بحاث عديم التأله . كالمشائين أتباع أرسطو قديما ، وأتباعه في المدرسه الاسلاميه حديثا كالفارابى وابن سينا .
- ٣ - حكيم الهى متوغل في البحث والتأله . ومعتقد السهروردي أنه لم يصل الى هذا المقام الا هو . وهذا دليل الفرور الشيطاني الذي سيطر عليه .
- ٤ - حكماء متوسطين بين التأله والبحث .

أما الحكيم الالهى المتوغل في البحث والتأله - كالسهروردي كما يقول - فهو قطب وأمام زمانه . وتأبيدا لهذه الفكرة ، ورغبه منه في هذا المقام قال بأنه لا يمكن أن يخلو العالم من خليفة ، والخليفة هو الامام ، وأعلى الأئمة امام متوغل في التأله والبحث ، أى امسبام متوغل في الناحيتين : الذاتية والبحثية ، ويحق لهذا الامام حرية التصرف في الكون ميسر تشريع أو تعديل أو تاصيل . (٢)

ومن هذه الفكرة يمكن ملاحظة :

- ١ - أن المزج بين الحكمتين البحثية والاشراقية يعتبر من أصول فلسفة السهروردي في تصوفه (٣)
- ٢ - ينظر الى الولي على أنه اسمى من النبي ، حيث أن مخطط مذهبه الاشرافي عامة يؤكد

(١) انذار : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج٢ ص ٣٤٠ ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٤٥٧

(٢) د . ابو الوفا التفتازاني : مدخل الى التصوف الاسلامي ص ٢٤٠ ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج٢ ص ٣٤١ ، التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٠٥ - ١٠٦ ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٤٥٩ - ٤٦٠ الحياة الروحية في الاسلام ص ١٤٠ ، ١٤١

أن الولي (الامام المرقاني) هو قطب الوقت ويوجد على رأس امتداد كل زمان على أساس امتداد الوحي وعدم توقف الرسالات السماوية . وهذا مما يبعده عن روح الكتاب والسنة ، بل وعن التصوف السني الخالص ، وينج به الى لب التصوف الفلسفي بنظرياته المنحرفة عن المنهج الاسلامي .

هذا ، وان كان السهروردي يرجع بنزعتة الاشراقية الى أفلاطون وهرمس وغيرهما من قدماء اليونان والفرس لاعتقاده ان المعرفة الذوقية انما عدرت عن هؤلاء الحكماء الحاصلين على الخيرة الازلية لهذه الحكمة ، الا ان هناك شبهة بينه وبين ابن سينا والقارابي — كما ذكرنا قبل قليل — حيث انه قال بنظرية الفهر التي اتوا بها ، ولكنه أول ما حطم في هذه النظرية نظام العقول المشرقة ولم يترك بالفهر عند العقل الفعال ، بل افادها على الإطلاق فهناك مطلقاً (١)

واننا نجد في اطلاق الفهر أنه يؤدي الى القول بوحدة الوجود ، تلك النظرية التي تلقفها ابن عربي من بعده ووضعت عنده وضوحاً سافراً . حيث ان اتحاد البساطات وحلول الحلاج ، واشراقية السهروردي قد كانت أساساً لنظريات وحدة الوجود ووحدة الاديان والحقيقة المحمدية وغيرها مما فلسفها ابن عربي في فلسفة الصوفية .

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٠٢ — ١٠٤ قارن :

الحياة البرهيمية في الاسلام ص ١٣٨

الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٤٧٧ — ٤٧٨

التصوف الاسلامي الخالص ص ١٨٣ .

القسم الثالث

المرحلة الثالثة من فلسفة التصوف النظري

"لحي الدين بن عربي" (١)

حقيقة لقد أجهدت نفسي كثيرا في دراسة واعداد هذا الفصل ، وحملتها فسوق طاقتها أعماقا مضاعفة ، ذلك لان شخصية ابن عربي تحتل مكانة بارزة في التصوف الاسلامي وخاصة في الناحيتين : الصوفية والفلسفية . فهو قد مزج بين الدين والتصوف والفلسفة فتارة نراه يتقيد بحدود الشرع ، وتظهر ملامحه السنية لنا واضحة في بعض أقواله وخاصة في المعرفة الا ما ندر في طورها الاخير . وتارة نراه متطرفا في ذوقه وفنائه مما يبعده عن الدين وحدوده ، مما أدى به هذا التطرف والانحراف الى القول بنظريات فلسفية صوفية نظرية وتناقضة مع وحى الاسلام وتعاليمه .

ولذا نستطيع القول أن ابن عربي فيلسوف صوفي . فيلسوف لاننا نجد في كثير من تفهيه وخاصة فصوص الحكم وقرات كثيرة من الفتوحات المكية - نجد يدور حول نظرية الحقيقة المحمدية ، بل اعتنقها وجعل منها أصلا للمالم ورد كل شيء إليها ، وهذا نراه قد اعتنق هذه النظرية ، وأخذ من خلالها يبحث في طبيعة المالم وصلته بالله ، وكأنه قد جعل من هذه النظرية حقيقة كونية ميتافيزيقية .

(١) هو محمد بن علي بن محمد بن احمد بن عبد الله الجاني ، يكنى أبا بكر ، ولقب بجي الدين ، ومصرى بابن عربي بدون ألف ولا م كما اصطلح عليه أهل الشرق للتفريق بينه وبين القاسمي أبي بكر بن العربي ولد في مرسية من بلاد الاندلس سنة ٦٠٥ هـ . استقر أخير بالشام حيث توفي في دمشق سنة ٦٣٨ هـ . اصطنع في مؤلفاته المديدة أسلوب الرمز والاشارة ايثارا منه لستر حالة - ثار عليه الفقهاء حينما تكلم في مسألة وحدة الوجود لمناقضاتها تعاليم الاسلام . واتهمه الكثير منهم بالكفر والضلال واذاعة المذاهب الضالة في الحلول والاتحاد . حتى كان من جراء ذلك أن هم الناصر بطلبه في مصر ومن أشد الناعين عليه بعد مماته ابن تيمية وابن خلدون وابن حجر الملقاني وابراهيم البقاعي حيث أفرد كتابين أحدهما (تنبيه القبي على تكفير ابن عربي) والاخر (تحذير العباد من أهل العناد بيدعة الاتحاد) .

انظر : (ذخائر الاعلان) شرح ترجمان الاشواق لابن عربي . حرط - ل تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي طبعة سنة ١٣٨٨ هـ . التصوف الاسلامي في الأدب والاخلاق ج ١ ص ١٢١ - ١٢٠ الحياة الروحية في الاسلام ع ١٤٣ طبعة سنة ١٩٤٥ .

وهو صوفي ، لأنه مضمّن في تجرّبه السوفية وعاشها ليجد له سبيلا الى تأييد ما ذهب اليه من نظريات فلسفية نظرية ، كالحقيقة المحمدية ، ووحدة الوجود وبالتالي وحدة الاديان .

لهذا — والحق يقال — ان شخصية ابن عربي ليست سهلة الفال ، فهو يتبيّن — من عقلية وذكاء خارق وشخصية معقدة — ومن الصعب علينا في هذا الفصل الصغير من هذه الرسالة ان نلم بالجوانب التفصيلية لمذهبه العام . وأن نعطي حقه في الدراسة والتحليل ولكن منهجنا في هذا البحث هو دراسة ومناقشة الآراء والأحوال السوفية في مختلف عصورها السنية منها والفلسفية — ومقارنتها بعباديّ الكتاب والسنة لنرى مدى قربها أو بعدها عن الدين .

ونفصّل هذا الأسلوب سنناقش ابن عربي وآراءه السوفية الفلسفية ، فنعمد الى النظريات البارزة في تصوفه ، ونقيسها بقياس الكتاب والسنة ، وبالموازنة سيظهر الحق من الباطل . هذا ، وسوف نتناول — بأذن الله — بالدراسة والتحليل والموازنة ، النظريات التالية والتي قال بها ابن عربي :

- ١ — نظرية المعرفة والعلم الدني .
- ٢ — نظرية وحدة الوجود .
- ٣ — نظرية وحدة الأديان .
- ٤ — نظرية الحقيقة المحمدية (أو الانسان الكامل على حد تمبيرهم) .

١ — نظرية المعرفة والعلم الدني :

قبل الخوض في شرح ومناقشة هذه النظريات نود أن نشير بإيجاز الى بعض المصادر التي تأثر بها ابن عربي في تجرّبه السوفية .

لقد ذكرنا ان ابن عربي يجوع بين الدين والفلسفة في تجرّبه السوفية ، ولتتمسك من غذا الدين ما يؤيد ما وصل اليه في تجرّبه . لذا نستطيع القول ان هناك مصدرين مهمين أثرا في تصوف ابن عربي وهما : الدين الاسلامي من ناحية والمصادر غير الاسلامية من ناحية أخرى ، ممثلة في شخص أفلاطون بالدرجة الاولى . وبالرغم من تصريحه بأنه لم يأخذ شيئا عن الفلاسفة الا اننا نرى مناهج تأثره بهم في بعض كتاباته وفي طرائق تفكيره (١)

(١) د . ابراهيم هلال : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣١

وكان من أهم الفلاسفة الذين تأثر بهم ابن عربي هو أفلاطون ، حتى أنه يقال بأن الرحلة التي قام بها ابن عربي إلى المشرق تعد رمزا لحياء فلسفة أفلاطون وفلسفة الاشراق بمقد أن طان الناصر أن الامام الغزالي قد بين تهاافتها في كتابه تهاافت الفلاسفة (١)

ونتيجة لتأثره هذا ، فقد مزج بين الدين والفلسفة — كما ذكرنا — وراح يمرض لنسب التصوف على أنه فلسفة الهية ، وأن كان هناك اختلاف — نوعا ما — عن منهج الفلاسفة بحكم المبدأ الذي يدور عليه فكر ابن عربي ، حيث أنه ينذار إلى الصوفية على أنهم فلاسفة الهيون وهذا يتميزون عن الفلاسفة والمكلمين الذين يعتمدون على العقل المحض . أما الصوفية (أي الفلاسفة الإلهيون في نظراين عربي) فتُعتبر يتجنبون خطأ أولئك الفلاسفة والمكلمين من أصحاب الاستدلال العقلي المحض ولا يعترفون بالذوق وأنه طور وراء العقل وهم أيضا ينسبون الشيء إلى ما لا صلة له به . أما الصوفية (الفلاسفة الإلهيون) فأنهم يضمنون الشيء في موضعه وينسبون كلا إلى مصدره .

لهذا نجد أن للذوق عند ابن عربي المرتبة الأولى يعاونه في ذلك القوة العليا من العقل . حيث أن العقل — في نظراين عربي — كما هو الحال عند الامام الغزالي — له قوتان : قوة دنيا يدرك بها العقل عن طريق الحواس الخمس ، ولا يوثق في أدراك هذه القوة بما يتصل بذات الله وصفاته لأنها معرضة للخطأ .

أما القوة العليا فهي عقل محض ، لذلك يوثق بأدراكها ما يتصل بذات الله وصفاته

وبالجملة نرى أن الذوق أو الكشف هو الطريق الوحيد للوصول للمعرفة اليقينية عند ابن عربي . (٢)

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٢ .

قارن : دراسات في الفلسفة الاسلامية ص ٢٩٨ و ٣٢١ .

(٢) انظر : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٢ و ١٣٣ .

التفويحات الملكية ج ١ ص ١٤٥ — ١٤٦ — ٢٢٢ د . ا . س . ادريس و ت .

لقد ذكرنا أن ابن عربي انسان ذو شخصيه مقددة ، أمتاز بمقلية فذة وتفكير واسع جمع الى ثقافته الاسلاميه ثقافات أخرى كان قد استقاها من مصادر أجنبية أبرزها فلسفة أفلاطون وأفلاطين ، وأستبان بنظريات وأفكار هؤلاء في تحليل بصر المبادئ الاسلاميه التي تبدو غامضة لدى البصر وخاصة فيما يتصل بالوجود او الكون او المعرفة .

فإذا تدبرنا نظرية المعرفة لدى ابن عربي ، نجدها متأثرة بالمذهب الأفلاطوني وخاصة في النفس وما تحصل عليه من المعرفة . فالنفس عند ابن عربي جوهر عاقل مستقل بذاته ، والجسم ما نوالا أداة تستخدم بها النفس في تحصيل المعلوم ومعرفة خالقها . مع العلم أن هذه الممارات الكامنة في النفس كانت قد تلقته من الملائكة الأعلى قبل هبوطها الى هذا الجسم (١)

ونلمح من هذا القول ، أنها تريد ولما تالفاً أفلاطون من قبل ، حيث أن الحور الذي تدور عليه فلسفة أفلاطون هو النفس الانسانية باعتبار انها مقر المثل ومصدر المعرفة . ولقد كان أفلاطون في هذا الاتجاه أميناً لفلسفة سقراط الذي اتخذ من الحكمة المشهورة " اعرف نفسك " شعاراً . فللنفس - عند أفلاطون - حياة سابقة قبل حلولها في هذا البدن ، فهي خالدة وليست حياتها في بدن معين الا مرحلة من مراحل تاريخها ، وما دامت النفس خالدة فقد اطلمت منذ زمن طويل على كل شيء ، ثم نسيت عند حلولها في هذا البدن ويمكن بشيء من الانتباه ان يتذكر الانسان ما كان قد علمه . وفي هذا المعنى يقول :
أفلاطون " وحيث ان النفس خالدة ، وتولدت عدة مرات كثيرة ، وحيث انها قد اطلمت على جميع الأشياء الموجودة في عالم السماء أو في المالم الارض فمندها معرفة بهسباً جميعاً . فلا غرابة أن تكون قادرة على تذكر كل ما عرفته عن الفضيلة وعن كل شيء آخر . ذلك أنه لما كانت الطبيعة واحدة في كل شيء وكانت النفس قد عرفت جميع الأشياء ، فلا صعوبة في ان توضح - او كما يقول الناس تعلم - من تذكر واحد سائر الأشياء ، بشرط أن يدأب الانسان على مشاق البحث ولا ينصف ، لأن كل بحث وكل تعلم انما هو تذكر " (٢)

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٤ - ١٣٥
قارن : د . د . محمود قاسم : محي الدين بن عربي (ص ٢٧٧ - ٢٧٦ - ٢٨٤)
طبعة سنة ١٩٧٢ دراسات في الفلسفة الاسلاميه ص ٣١٩
(٢) د . احمد فؤاد الاهواني : افلاطون ص ٨٧ - ٩٤

ونجد ابن عربي يقول بهذا ، ولكن قوله . بما جاء ايماننا منه بغطرية الايمان في النفوس .
واقرارها أزلا برسمية الخالق سبحانه وتعالى ، عندما خاطبها وهي في عالم السسندر
بقوله تعالى : (ألسنت بربكم ؟ قالوا بلى ، شهدنا . . .) (١)

ولكن ابن عربي قد التبس عليه الامر نتيجة تأثره بالفلسفة الأفلاطونية التي سيطرت على
عقله وذوقه فأخذ يردد ما قاله استاذة افلاطون في النفس الانسانية توافقها مصدر المعرفة ،
وبالتالى أخذ يلتصق لهذه الأقوال التي من القرآن الكريم ، فاعتمد على أية الميثاق المذكورة
وأخذ يوفق بينهما وبين نذارة افلاطون في النفس ، تماما كما فعل الفلاسفة المسلمون بالتوفيق
بين الدين والفلسفة .

فلقد رأينا تقريباً ان النفس عن افلاطون حياة سابقة قبل حلولها هذا البدن ، وهذه تقابل عالم الذر عند ابن عربي ، ومن هذا المنطلق سار
ابن عربي في نذارته الى المعرفة هذه نقطة ، ونقطة أخرى يرى افلاطون أنه مادامت
النفس خالده فقد اطلعت منذ زمن طويل على كل شئ ، ثم نسيت عند حلولها في هذا
البدن ، ويمكن بشئ من الانتباه أن يتذكر الانسان ما قد علمه . ونعتقد أن هذه الفكرة
في نظر ابن عربي قد قابلت قوله تعالى : السنت بربكم ؟ قالوا بلى شهدنا . . . أى ان هذه
النفس قد اطلعت منذ زمن بعيد على كل شئ . وهذا ما يقوله ويردده ابن عربي في كيفية
حصول المعرفة : " وكل علم يصل اليه الانسان ، انما ينبثق بصفه تلقائية في داخله . ثم
يتضح شيئاً فشيئاً بعد ان كان مجملاً . وهو بهذا ليس الا تذكيراً للعلم الفطرى الذى منح
له في مشهد ذلك الميثاق ولكنه نسيت هذا العلم دون ان ينمحي أصلاً في أعماق نفسه
فبلا زال على استعداد ذاتي لأن يعلمه " (٢)

وبالمقابلة بين الكلمات التي تحتها خط في هذه الصفحة والتي تسبقها ، والمعبرة عن
أفكار كل من افلاطون وابن عربي - نجد الاثر المباشر لافلاطون على ابن عربي - ان لم نقل
تقليداً من الثانى للأول .

(١) آية الميثاق هي : قال تعالى : (وأند أخذ ربك من نبي آ . من ذاهورهم ذريتهم
واشهدهم على أنفسهم ألسنت بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا) الأعراف : ١٧٢

(٢) انظر : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١٣٦ .

الفتوحات المكية ج ٢ ص ٦٣٠

ومجمل القول ، أن ابن عربي قد أخذ فكرة فطرية العلم عن أفلاطون ثم أكدها بما جاء في آية الميثاق من فطرية الايمان في النفوس .

ولهذا نراه قد قاس فطرية المعرفة عموماً على فطرية الايمان (١)

وإذا كانت المعلوم تنبع في النفس عن طريق الذكر — كما ذكرنا — وإذا كان الجسم آلة للنفس في اكتساب المعارف ، لذا نجد أن المعلومات تتجدد دائماً بالنسبة إلى النفس عن طريق احتكاك الجسم بالظواهر الخارجية وانعكاسها في مرآة النفس بحيث تثير الخواطر والتي تقوم بدورها بفتح الطريق أمام النفس الانسانية وتشويقها إلى معرفة ما تحتوى عليه في أعماقها (٢) . ولهذا فالنفس تسمى دائماً إلى معرفة ما يخلق على الدوام . ولهذا نرى أن فكرة الخلق الجديد ، وفكرة عكس النفس للعالم وللأسماء الالهية عند ابن عربي تشكلان الأساس الذي تقوم عليه نظرية المعرفة عند .

لهذا نرى ، أن ابن عربي ينظر إلى النفس على أنها مرآة للعالم ، بل وللذات الالهية في الرقت نفسه ، وهذا يختص الانسان دون بقية المخلوقات بمعرفة نفسه بأنه خلق على الصورة الالهية حيث أن ظاهره خلق وباطنه حق (٣)

ولكننا في الرقت نفسه ، نرى أن ابن عربي ينفي التسوية بين الخلق والحق . لأن الصلة بين الله والانسان هي صلة ربوبية وعبودية ، ومهما يكن من القول يخلق الانسان على الصورة الالهية ، فإنه يجب أن يلاحظ دائماً أن الرب رب ، والعبد عبد وسيبقى هناك دائماً آله وعالم وانسان . لأن الله سبحانه وتعالى قد خلق الجن والانس ليعبدوه (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) (٤) . ومن شأن هذه العبادة ان تقرب الانسان لربه . ومن واجب الانسان ان يتقرب إلى خالقه بالذلة والافتقار ، فإن العبد عبد والرب رب ، ونسبة المبودية للعبد تقابل نسبة الألوهية لله ، ومقام الذلة تشهد عزة وتعالى ، ومقام الفقر تشهد غناه .

ويستطرد ابن عربي قائلاً : " وهذا مذهب سادات أئمة الطريق ، فمن أراد أن يصحب الحق ، فليصحبه بحقيقته وجبيلته من ذاته واعتقاده .

-
- (١) انظر : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٦
 (٢) محيي الدين بن عربي ص ٢٤٢ — ٢٤٣ قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٦ — ١٣٧ فصوص الحكم ص ٩ .
 (٣) انظر : فصوص الحكم ص ٨ ، ١٣ . التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٩
 محيي الدين بن عربي ص ٢٨٦ — ٢٨٧
 (٤) الذاريات : ٥٦

فينخلق من كل الأسماء التي تعطية أحكام الصورة التي خلق عليها • ومن أراد أن يسحب الخلق • فليصحبه بما شرع له ربه • لا بنفسه ولا بصورة ربه • (١)

ما تقدم • نستطيع ان نرى أن ابن عربي لا يخرج عن حدود الكتاب والسنة • لكنه بالرغم من هذا • لم تخلص آراؤه من بعض الملامح الخفية التي توهم بتأثره بأفلاطون أو أتباع الأفلاطونية المحدثة من المسلمين في فكرة الخلق والمعرفة وخاصة في نذاته الى العلم اللدني •

وراثية الرسول (ص) والسلام اللدني :

لقد ذكرنا ان الكشف عند ابن عربي هو الطريق الموصل الى المعرفة اليقينية وهو لهذا يذهب الى أن انتاجه لم يكن نتيجة لدراسة أو لتفكير نظري • بل يرجع الى الكشف الصوفي بسبب تقليده للرسول (ص) مما أتاح له ان يكون من ورثته • وفي هذا المعنى يقول ابن عربي : " وأعلم أن جميع ما أكتبه في تأليفي ليس هو عن رؤية وفكر • بل هو عن نفع في ربي على يد ملك الالهام • فلا يكون من يكون من الأولياء وارث نبي الا على هذه الحالة الخاصة من مشاهدة الملك عند الالتقاء على حقيقة الرسول • فهو لا هم أنبياء الأولياء " (٢)

ويقتصد ابن عربي في هذه الوراثة • الوراثة في علم الباطن والكشف والشهود • والأخذ عن الله مباشرة أو عن الرسول نفسه في النوم • يقول : " جميع ما كتبه وأكتبه أنا هو من أملاء الهى والقاء رباني أو نفع روحاني في روح كياني • كل ذلك يحكم الارث للأنبياء والتبعية لهم " (٣)

وقول أيضا : " ان علوما وعلوم أصحابنا ليست من طريق الفكر • وإنما هي من الفيض الالهي " (٤)

(١) انظار : محيي الدين بن عربي ص ٢٨٨ - ٢٦٣

الفتوحات المكية ج ١ ص ١٤٥ - ١٥٥ (المقصود فكرة الخلق عند ابن عربي) •

التصوف الاسمي بين الدين والفلسفة ص ١٤٠ - ١٤٥

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٠ - ١٥١ • التصوف الاسمي بين الدين والفلسفة ص

١٤٥ - ١٤٦

(٣) الكبيريت الاحمر ج ٢ ص ٤ (على هامش اليواقيت والجواهر ج ٢ طبعة سنة ١٣٧٨ هـ

(٤) نفس المصدر والصفحة •

فأين عربي يهتدأ من أصحاب الكشف الذين يعتمدون على الإلهام ، أو الاملاء
الإلهي والالهام الدياني الذي يغمر النفس على هيئة خواطر لا يشك صاحبها في أنها
صادقة . (١) وهذه الخواطر - في نظر ابن عربي - من الأشياء الغيبية يختص الله بها
من عباده ما يشاء ، وترد على القلب حين تتجه النفس إلى الله بأخلاق الإيمان وصدق
المباداة .

وبناءً على ذلك ، فالخواطر في نظر ابن عربي سفرٌ للحق ، فأذا وردت على قلب
عارف علم عن طريق المشاهدة ما أراد الله أن يلهمه به ، فهو دائماً في حالة يقظة . . .
لأنه إن غفل عادوا من حيث أنوا . وهذه الخواطر هي أدلة العلم اليقيني الذي يهبه
الله لمصر عباده المخلصين له في المباداة ، المقربين له بأداء فرائضه ونوافله . والمعلم
اليقيني هذا - في نظر ابن عربي - علم ضروري لا يستطيع العارف أن يتخلص منه لاستقراره
في نفسه بسبب نور الإيمان الذي يكشف عن حقيقة ما جاء به الوحي - فهذه الخواطر
أذن بينات من الله ، وصاحب هذه البينات على نور من ربه وعلى صراط مستقيم ، فيرى
الأشياء على حقيقتها . (٢) - فأذا وردت هذه الخواطر على قلب العارف يعلم عن طريق
المشاهدة ما أراد الله أن يلهمه به ، ويرى الأشياء على حقيقتها ، ولا يشك في أنها
صادقة أبداً .

هذا ، ويذهب ابن عربي إلى بيان نوعين من المعرفة : مختلفتين تماماً ، سواءً فسي
المصدر أو في قوة اليقين والصدق .

١ - المعرفة الأولى : وهي معرفة الراسخين من الصوفية ، وهي عبارة عن كشف محقق
وهي كما أنها ابن عربي قبل قليل - معرفة موهوبة لا يشك صاحبها في أنها صادقة ، ولا
يصل إليها صاحبها إلا عن عمل وثقوى . (٣)

-
- (١) انظر : دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٣٣٥ - ٣٣٦
فصوص الحكم ص ٨٣ . وكذلك مقدمة فصوص الحكيم ومقدمته الفتوحات المكية ، ونفسى
مواضع كثيرة من كتب ابن عربي .
(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٣٣٥ - ٣٣٧
التمهيد الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٤٦ - ١٤٧
(٣) دراسات في ٠٠٠٠ ص ٣٠١ ، قارن الفتوحات المكية ج ٣ ص ٣٥٠

٢ - أما النوع الثاني من المعرفة ، فيكتسب عن طريق الاستدلال العقلي والتفكير
النظري ، وهذا النوع ليس بعلم يقيني ، بل يتدارق اليه الشك والريب ، لأنه يمكن الطعن
في الوسائل المؤدية اليه وهي الحواس - تماماً كما ذكرنا ذلك أثناء كلامنا عن الامام الفزالي (١)
وهنا تبين لنا اقتراب بل وتوافق وجهتي النظر بين الامام الفزالي وابن عربي في المعرفة
والوسائل المؤدية اليها .

ومن جهة أخرى ، يرى ابن عربي ان أصحاب النوع الأول من المعرفة لا يصلون اليها
الا عن طريق العمل والتقوى والاكتار من الداعات ، والتقرب بالنوافل بعد أداء الفرائض
حتى يصلوا الى درجة يكون الحق فيها سمعهم وبصرهم وحيث يعمرف الولي الامور كلها
بالله . (٢) وهذه الفكرة قريبة ايضا من فكرة الامام الشوكاني حين ابان لنا كيفية الطريق الى
ولاية الله . ورسم لها معالم ثلاث : الايمان بالله ، وأداء الفرائض ، والتقرب بالنوافل . (٣)

والمعرفة الأولى - والتي يسميها ابن عربي " العلم الدني " - القائمة على العمل
والتقوى والمؤدية الى الكشف ، هي منحة الهية يعطيها الله لمن يشاء من عباده ، وهي
من ثمرات متابعة الرسول (ص) والافتداء به . ولهذا يطلب ابن عربي من كل خاطر يرد على
قلب العارف الى مؤذن الكتاب والسنة ، لأن الكشف لا يكون الا لمن يلتزم بحدود الشرع
وأدائه ، ومن هنا يمكن التفريق بين أصحاب الكشف الصادقين وبين أدعيائه (٤)

وطلب ابن عربي هذا ، برد كل خاطر الى ميزان الكتاب والسنة ، هو نفس شعار متصوفة
أهل السنة ، ولكننا نبراهم جميعاً - متصوفة أهل السنة أو متصوفة الفلاسفة - لم يلتزموا
بهذا الشعار - ابو سليمان الداراني يقول نفس ما رده ابن عربي فيما بعد ، ان يقول :
" ربما يقع في قلبه النكته من نكت القوم أيا ما ، فلا أقبل منه الا بشاهد من هادئين : الكتاب
والسنة " (٥)

(١) انظر ص من هذه الرسالة .

(٢) دراسات في الفلسفة الاسلامية ص ٢٢٢ . التصوف الاسلامي بين الدين ص ١٤٩ - ١٥٠

(٣) ولاية الله والطريق اليها ص ١٢٢ - ١٤٠

(٤) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٥٢ - ١٥٣

(٥) الرسالة الفقهية ص ١٥

ومن هنا يرى ابن عربي أنه يجب على المرء إذا أراد أكمال خلقه ، وأن يتخلـص بأخلاق القرآن ، أن يتخذ من أخلاق رسول الله (ص) القدوة الحسنة ، فيقول : " فلا تطلب مشاهدته انحق الا في مرآة نبيته ، فالزم الاقتداء والاتباع ، ولا تداً مكاناً لا تسرى فيه قدم نبيته " (١)

ومضى بنا ابن عربي قليلاً ، فيخبرنا أنه بالرغم من وصوله الى درجة الكشف والعلم اليقيني ، الا أن ذلك لم يبعده عن ايمانه بل ازداد ثباتاً وثيقاً . فقال : " لقد آمنت بالله ورسوله وما جاء به مجيلاً ومنصلاً وعلمت قدر من انبيسته وهو الرسول محمد (ص) واطلمت على جميع ما آمنت به مجيلاً وشهدت ذلك كله ، فما زحزحتى هلم ما رأيته وهابنته عن ايماني ، فواخوت بين الايمان والعيان " (٢)

وبناء عليه فالكاملي عند ابن عربي من عمل على الايمان مع ذوق العيان ، وذوق العيان هذا ، القائم على الكشف والمشاهدة - يرجسه ابن عربي الى حضرة القرآن وخزائنه ، ويقول أنه أعطى مفتاح الفهم فيه والامداد منه . (٣)

ونلمس هنا مرة أخرى تأكيداً من ابن عربي على التمسك بحدود الشرع . حيث أن صاحب الكشف عنده يجب ان يكون دائماً ملتزماً بما جاء به الرسول ، وأن لا يتعارض كشفه مع ما جاء به فإن الأولياء اذا عطلوا بما شرع لهم هبت عليهم من تلك الحضرات الالهية نفحات جود الهى ، كشف لهم عن أعيان تلك الأمور الالهية التي قبلت من الأنبياء عليهم السلام . ويطلب ابن عربي من الأولياء أنه اذا حدث تعارض بين كشفهم مع ما جاء به الأنبياء فالواجب الرجوع الى الانبياء وقياسه بمقياس الشرع . ولكننا نقول رداً على قول ابن عربي هذا ، أنه اذا حدث تعارض بين كشف الأولياء مع ما جاء به الأنبياء فالواجب رد هذا الكشف وعدم قبوله .

(١) محيى الدين بن عربي (دراسة مقارنة بينه وبين لبيد) ص ٢٧٤

(٢) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٥٣ - ١٥٤

(٣) الفتوحات المكية ج ١ ص ٢٠ - ٢٢

(٤) الفتوحات ج ٣ ص ٣١٠ - ٣١١ . التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٥٤

(٥) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٥٥

لأن الرجوع الى ما جاء به الانبياء والقيام بقياس الكتاب والسنة مبدأ أولى لا أننا نلجأ اليه عند التعارض فقط . فعند التعارض يجب الرد فوراً وكيف تصرف أنه متعارف الا اذا قسنا بقياس ما جاء به الانبياء (١)

ولننظر مع ابن عربى وتجربته الصوفية التأولية ، حتى نتمكن من اعطاء صورة كاملة لمذهب الصوفى ، ونضع النقاط على الحروف ، ونصل الى النهاية التى من أجلها أجهدت ، نفسى كثيراً فى دراسة هذه الشخصية المعقدة ، ولنحقق اينما الهدف المأم من موضوع رسالتنا هذه وهو موقف الاسلام من التصوف

وكأما مضيئاً مع ابن عربى ، يظهر لنا مدى تأثيره وخاصة فى الذوق والفناء . فذهب ابن عربى الى القول بأنه يأخذ علومه الظاهرة والباطنة وراثته عن الرسول (ص) بالاضافة الى كثير من الاحكام الشرعية . ثم تبين له فيما بعد ان ما أخذه عن الرسول (ص) هو ما عليه علماء الرسم (أى علماء الشريعة) . فكان يجد ان جميع ما يخبرهم به هو ما يؤكد له — هو — العلماء المختصون لا ينقص عليه حرفاً ولا يزيد عليه حرفاً . وفى هذا اعتراف من ابن عربى بصحة طريق علماء الشريعة ، وأن كان يقصد أولاً وآخرها تأييد ما وصل اليه من كشف وما حصل له من علم يقينى .

ويذهب ابن عربى الى أبعد من هذا ، فيقول أنه عن طريق الكشف يستطيع تصحيح الاحاديث النبوية الشريفة ، ومردّها اذا علم أنها غير صحيحة ، فيقول : " ورب حديث يكون صحيحاً من طريق روايته يحصل لهذا المكاشف الذى قد عاين هذا المظهر ، فسأل النبى (ص) عن هذا الحديث ، فأنكره ، وقال له : لم أقله ، ولا حكيت به ، فيعلم ضعفه فيترك العمل به عن نيته من ربه ، وان كان قد عمل به أهل النقل ، لصحة طريقه وهو فى نفس الأمر ليس كذلك " (٢)

ما تقدم نستطيع ان نلمس ان ابن عربى يجمع بين طريقته فى الكشف وطريقة علماء الظاهر حيث أنه أعمن أنه ينتهى الى علماء الظاهر فى العبادات (٣) كما أنه يميز فى مشاكل اسلامية حقيقية لها روحاً ، لا أفلاطونية محدثة كما كان النصارى وابن سينا .

(١) د . ابراهيم هلال

(٢) الفتوحات الحكيمة ج ١ ص ١٥٠ — ١٥١ و ٢٢٤

(٣) محيى الدين بن عربى ص ٢٠ . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١٢٢

فكان يتحرى أقوم الطرق للوصول الى الحق ، ولا مانع عنده أن يستخدم الذوق والكشف كوسيلة مساعدة الى جانب ما معه من نصوص ظاهرية . أو يستقل بالكشف اذا لم يكن قصد وصل الى تلك النصوص ، ويكون الكشف في هذه الحالة كتوسع من الاجتهاد . (١) وقد رأينا كثيرين من أهل السلف يتخذون الكشف في هذه الحالة ، ويعتبرونه طريقا مقبولا حين يتمشى مع النصوص القرآنية والاحاديث النبوية ولا يتعارض معها . (٢)

وهذا وجه نراه عند ابن عربي في تصوفه ، ويظهر أنه كان يدعى ذلك ادعاء أو أنه مرحلة أولى من مراحل حياته الفكرية والصفوية ، إذ أنه بعد أن رأينا منه هذا الوجه ، وبعد أن قال أنه يأخذ علومه عن الرسول (ص) وعن هذا الطريق يصحح الأحاديث . لم يلتزم بذلك الشعار ، وذهب الى القول بأنه يأخذ علومه عن الله تعالى وبلا واسطه وفي هذا المعنى يقول ابن عربي : " فإن الحق تعالى الذي تأخذ العلوم عنه بخلو القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات وهو الذي يعطينا الامر على أصله من غير اجمال ولا حيرة والحق سبحانه معلنا ورثا نبيا محفوظا مصوبا من الخلل " (٣) ويقول : " فمن كان يأخذ علومه عن الله لا عن نفسه كيف ينتهي كلامه ، فستان بين مولف يقول حدثني فلان رحمه الله عن فلان رحمه الله وبين ما يقول حدثني قلبي عن ربي ، وإن كان هذا رفيع القدر فستان بينه وبين من يقول حدثني ربي عن ربي . . . وهذا هو العلم الذي يحصل للقلب من المشاهد الذاتية " (٤) وتلمح من هذه العبارة أن بدأ يفرق بين أهل الكشف وبين علماء الشريعة في طريقهم الى المعرفة . بعد أن كان يعمل أنه ينتهي اليهم . ونرى في هـنـذه الأقوال مقدمة لثأرية ابن عربي في خاتم الأولياء . ويقول : " أن جميع المعلومات علوها ، وأسفلها حاملها العقل الذي يأخذ عن الله تعالى بغير واسطه فلم يخف عنه شيء من علم الكون الاعلى والاسفل " (٥) ومن هذا المطلق ذهب ابن عربي الى الادعاء بأن تأليف الفتوحات المكية عن أمر الهى . (٦)

(١) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١٧٢ .

(٢) نغم المصدر والصفحة قارن : ابن تيمية : الفرقان ص ٦٥ ، ٧٢

(٣) الفتوحات المكية ج ١ ص ٥٦

(٤) نغم المصدر ص ٥٧

(٥) نغم المصدر ص ٩٢

(٦) الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٨

فهذه الصورة التي رسمها ابن عري — وأيان فيها أنه يأخذ علومه مباشرة عن الله ولا واسطة ، كخاتمة ثالثة لأخذة المعلوم والأحكام عن الرسول (ص) — يرى أنها ليست مختصة بـ ، بل عامة لكل من يسميهم أنبياء الأولياء . حيث أنهم يتبنون من الله مباشرة ليبلفوا ما تنبؤوا به إلى الخلق . وهؤلاء في نظر ابن عري لا يلزمهم اتقاسم الدليل عن صدقهم ، بل يحسب عليهم الكتم لتمامهم ، ولا يجوزون على علماء الرسوم فيما ثبت عندهم ، لأن دليلاً وكشفه يحكم عليه باتباع ما ظهر له وشاهدته (١)

وهذه الصورة التي رسمها ابن عري صورة عامة تشمل مظهر النبي محمد (ص) ومظهر جبريل عليه السلام في موقف التوس . وفي هذا المعنى يقول ابن عري : " وأما حالة أنبياء الأولياء في سدة الأمة ، فهو كل شخص اسمه الحق في تجل من تجلياته ، وأقسام له مظهر محمد (ص) ومظهر جبريل عليه السلام . فوسعة ذلك المظهر الروحاني خطاب الأحكام المشروعة لمظهر محمد (ص) حتى إذا فزع عن قلب هذا الولي ، عقل صاحب هذا المشهد جميع ما تضمنه ذلك الخطاب من الأحكام المشروعة الظاهرة ، فيأخذها الولي كما أخذنا المظهر المحمدي (٢) . ويكون هذا الولي قد سمع من الروح الملقى على حقيقة محمد (ص) كما سمع الصحابة حديث جبريل عليه السلام مع محمد (ص) في الإسلام والإيمان والاحسان .

وهذا يريد ابن عري أن يبين لنا أن الولي كأحد الصحابة الذين يتلقون الوحي مباشرة من جبريل في حضرة الرسول (ص) . فهذه صورة الرسول الذي يأخذ ابن العرب عنها (٣) .

من هنا يمكننا أن نلاحظ أن ابن عري قد تفرق في طريقة هذا تطرفاً تجاوز فيه حدود الكتاب والسنة . فكأن أن يرتفع بمقامه عن مقام الرسول (ص) بدليل أهمية وفكرته السابقة الدالة على أنه لا يأخذ علومه عن الرسول (ص) بل يأخذها عن جبريل في حضرة الرسول (ص) كما كان الصحابة يسمعون جبريل يل ويروونه مثل الرسول تماماً بتمام . وكان يقصد من هذا المثال بيان أخذة المعلوم عن الله لا عن الرسل ولا عن الملائكة (٤).

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥١ .

(٢) نفس المصدر ص ١٥٠ .

(٣) انظر : التصوف الاساسي بين الدين والفلسفة ص ١٢٥ — ١٢٦ .

(٤) نفس المصدر والصفحات .

نلاحظ ما تقدمه أن ابن عربي يرتفع بمستوى الولي الى درجة النبي بل عمو
أبرز من قال بفضل الولاية على النبوة، رغم ما تقدم من اعلانه متابعتة للرسول (ص) ففى
كل أعماله وأقواله • فسمد الى تسمية الأولياء بأنبياء الأولياء، وخرج بفكرة النبوة الخامسة
وجعلها دائمة غير منقطة • وأغنى عليها من الكمال والقداصة ما لم يصفه على النبوة •
ودفع به الضرور والتطرف الى أن جعل النبوة تابعة للولاية، وأنها لا تأخذ ما تأخذ
من العلم الآمن مشكاة الولاية • وفى هذا المعنى يقول ابن عربي : " وأعلم أن الولاية
هى الفلك المحيط بالمعالم ولهذا لم تنقطع " (١) ويقول : " فان الرسالة والنبوة أعنى
نبوة التشريع ورسالة تنقضان • والولاية لا تنقطع أبدا •

أما بالمعنى على أن الولاية أفضل من النبوة حتى أن النبوة لا تأخذ علمها
الا من مشكاة خاتم الأولياء يقول ابن عربي : " وهذا هو الولي — أى خاتم الأولياء —
أعلى عالم بالله • وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء • وما يراه أحد
من الانبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ولا يراه أحد من الأولياء الا من مشكاة
الولي الخاتم • حتى أن الرسل لا يرونه متى رأوه الا من مشكاة خاتم الأولياء " (٢) •

ما تقدم يظهر لنا بوضوح أن ابن عربي تطرف وتجاوز حدود الشرع فى نظريته
الى الولاية والنبوة • حيث ارتفع بمستوى الولي الى درجة النبي حين عهد الى تسمية
الأولياء بأنبياء الأولياء • وجعلهم مسئولين عن تبليغ ما تلقونه الى الخلق، يقول
" فياخذها — أى المعريضة الظاهرة — هذا الولي كما أخذها المظهر المحمدي
للحضور الذى حصل له فى هذه الحشرة ما أسره ذلك المظهر المحمدي من التبليغ
لهذه الأمة " (٣) • ولهذا نرى ابن عربي يذكر بان كتابه فصوص الحكم قد أخذ
من الرسول (ص) وأمره بالخروج به الى الناس للانتفاع به (٤) • وهذا المعنى الذى
قصد به ابن عربي يصبح أولياء الصوفية ورثة للرسول (ص) فى الدعوة وإن كنا لا نجد من
الصوفية من يوافق على ذلك الا النادر • فهذا أبو يزيد البسطامي يقول : " ان مثل
ما جاء به الأولياء بالنسبة لما جاء الأنبياء كمثل نقطة رشحت من زق ملو • عسلا " (٥)

(١) انظر فصوص الحكم ص ١٦٧ — ١٦٨ : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة

ص ١٢٦ — ١٢٥ • ١١٦

(٢) فصوص الحكم ص ٣٤ : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١١٦

(٣) انفتوحات المكينة ج ١ ص ١٥٠

(٤) فصوص الحكم ص ٦

(٥) الرسالة القميرية ص ١١٥ •

وقال القميرى فى رسالته : " فأما رتبة الأولياء فلا تبلغ رتبة الأنبياء عليهم السلام
للاجتماع المنعقد على ذلك " (١) .

ولكى نفهم حقيقة العلم اللدنى ووسيلة تحصيله نقف قليلا مع ابن عربى فى كتابه
الفتوحات المكية حيث يفرق بين العلم اللدنى والعلم الشرعى وطريقة تحصيل كل منهما
ومضرب مثلا لذلك بالفرق بين ماء السماء الصافية حيث أنه ماء مقطر فى غاية الصفاء ،
وبين ماء الصيون النابع من الأرض حيث لا يبلغ درجة الصفاء الذى عليه الماء النازل من
السماء . فمثل الماء الأول - النازل من السماء . هو العلم اللدنى وأنه عن رياضة
ومجاهدة وتخليص . ومثل الماء الثانى - النابع من الأرض - هو علوم الافكار الصحيحة
والمقبول ، يشوبها النقيير ، وتختلف مقالاتهم فى الشئ الواحد ، وذلك بخلاف العلم
اللدنى الالهى . لهذا كان الأنبياء والأولياء ، وكل مخبر عن الله تعالى على
قول واحد وصدق بعضهم بعضا . ثم يستطرد ابن عربى قائلا وبيننا وسيلة تحصيل
العلم اللدنى ومخاطبها فى ذلك الأولياء : ثم يأتى استدراك استعمال علوم الشريعة
فى ذاتك ، وعلوم الأولياء والمقلات الذين أخذوها عن الله بالرياضيات والخلوات
والمجاهدات والاعتدال " (٢) .

هذه طريقة ابن عربى فى المعرفة ، تلك مسائلها من رياضة وخلوة ومجاهدة
وعزلة ، ومن خلال مقارنته بين العلم اللدنى والشرعى وطريقة تحصيل كل منهما
بالإضافة الى ما ذكرناه من نظرة ابن عربى فى الولاية والنبوة . من خلال هذا كله
نرى أن طريقته فى المعرفة ترمى بالمقل والتزويل جانبها وهما عماد الدينيين
الاساسيان .

الى هنا نكون قد أوضحنا فكرة المعرفة والماء اللدنى عند ابن عربى ، وראينا
أن المنصر الاسلامى والمصدر القرآنى كان أصلا لأمور المعرفة والكشف عنده . ولكن
تطرق فى ذوقه حينما قال بسمو مرتبة الولاية على مرتبة النبوة لادعائه بأن الأولياء
يأخذون علومهم مباشرة عن الله سبحانه وتعالى وبدون واسطة .

(١) الرسالة القميرية ص ١٩٥

قارن : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١٢٢ .

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ٣٣٣ .

ونعتقد أن نظرتهم هذه في العلم اللدني والأخذ عن الله مباشرة قد أدى بهـ
الى تطرف أعنف وهو القول بوحدة الوجود نتيجة تطرفه في الفناء ، ثم تأثره بنظرية
الفيض التي جملته يعتقد نسباً بينه وبين الله سبحانه ، فأصبح يرى نفسه في مقام
الخلقة ، مقام من يأخذ عن الله مباشرة . ولهذا صار له رأى خلص في علماء الشريعة
وهم في رأيه محجوبون عن العلم الصحيح ، لأنهم يأخذون علومهم عن الكتب ومن أفسواهم
الرجال . وقد قال بهذه الفكرة من قبله أبو يزيد البسطامي ، إذ قال : " أخذتم
علمكم ميتاً عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت " . وهذا يكون أصحاب
العلم اللدني يأخذون علومهم عن الله بعد أن رفضت الشريعة الى الله سبحانه ، ثم
جاء بها على أنها هي ، وهم بهذا أحق الناس بفرحها وتأويلها من علماء الرسم كما
يدعوهم ابن عربي .

وهنا استعمل ابن عربي اليميز والاشارات ، وفهم الشريعة على أنها رموز لها
تأويلات أملاها ذلك العلم اللدني الباطني ، كراهة مثلاً في الحذاب والنميم " وكيف
أن المذاب سمى عذاباً لمذمة طعمة " (١) .

ونحن نرى ولا نقبل ما جاء به أصحاب الطريقة الذوقية ، إلا ما كان موافقاً
للكتاب والسنة (٢) . وفي بداية بحثنا عن ابن عربي رأينا أنه كُن يعبر ذوقه بالكتاب
والسنة ، ومن هنا نقول أنه لا يجوز له أن ينفرد بالذوق وحده والا وقع في التناقض فضلاً
وقع ، فقد تطرف في ذوقه تطرفاً أدى به الى القول بوحدة الوجود .

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ٢١٤ ، ٢٨٠ ، ٢٩٠

- قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٢ ، ١٨٣ .
(٢) ان العلم اللدني هو ما قام الدليل الصحيح عليه : أنه جاء من عند الله على لسان
رسوله . نوامداه قلدي من لدن نفس الانسان منه بدأ واليه يعود . وقد ادعى
كل من الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفين ان علمهم لدني وصدقوا وكذبوا . فان اللدني
منسوب الى لدن بمعنى عند فكانهم قالوا العلم المندى . ولكن الشأن فيمن هذا
العلم من عنده ومن لدنه . وقد ذم الله تعالى بأبلغ الذم من ينسب اليه ما ليس من
عنده كما قال تعالى " ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله
الكتاب وهم يعلمون) . فكل من قال أن هذا العلم من عند الله ، فله نصيب
وانسب من هذا الذنب (انظر مدارج السالكين ج ٣ ص ٤٣٢ - ٤٣٣) .

٢ — نظرية وحدة الوجود :

لقد ذكرنا — أثناء كلامنا عن المعرفة والمسلم اللدني عند ابن عربي — أن
تألف في ذوقه ، وقد أعقب هذا التألف ، تألف في الفناء الذي أوصل ابن عربي إلى
القول بوحدة الوجود .

إن فكرة وحدة الوجود ، لم تظهر في صورة كاملة متسقة قبل مجيء ابن عربي فهو
أول مؤيد لها ، ثم جاءه كتاب كامل في هذه النظرية ، فإذا تدبرنا كتابه (فصوص الحکم)
ومرحه للقائنا ، وكثيرا مما في الفتوحات المكية ، نجد هذه الكتب ومروجه تنطلق
بما لا يدع مجالا للشك بأن لابن عربي مذهبها واضحا في وحدة الوجود ، ملك زمام عقله
وروجه وفي نفس الوقت نرى أن نظريته في الوجود " لم تعتمد على مجاهدة ولا سلوك
وإنما كانت نظرية فلسفية بحثة قبل أن تكون مذهبيا صوفيا عليها يتعمق بالأذكار
والمجاهدات أو غير ذلك من الساليب المربية الصوفية (١) . "

ونجد ابن عربي في هذه النظرية متأثر بمؤثرات ومصادر غير إسلامية ، فذور
هذه النظرية عجدها لدى الصوفية الهندية . وذلك في قول " باسديو " عند ما
قال في كتاب " بكتيا " : " أما عند التحقيق فجميع الأسماء الهية " (٢) . وهذا
هو نفس ما ذهب إليه ابن عربي بأن ما في الوجود إنما هو تجليات للذات الإلهية . وإن
الوجود في حقيقة وجوهه شيء واحد .

ولا شك أن ابن عربي قد أخذ هذه النظرية التي انتقلت في صورة ومذاهب
الفيوضات والصدور لدى الأفلوطينية الصادرة بتجلياتها عن لا تشاق الرواقس حيث
أن الصدور أو الفيض ينفي فكرة الخلق من عدم ، وهذا يؤكد وحدة الوجود لدى القائلين
بها .

فيذهب ابن عربي إلى تفسير الكثرة في الوجود ، على أساس أنها صور ومجالات تتجلى
فيها الصفات الإلهية التي هي عين الذات . وفي هذا تأثر ابن عربي بنظرية
أفوليسين في الواحد والكثير ، حيث أن " مرجعهم " في " نظرية ابن عربي " .

(١) د . كامل مصافي الشيمي : الفكر الشيمي والنزعات الصوفية ص ١٤٠ .

قارى : النور الروحية في الإسلام ص ١٧٥ — ١٧٥ .

(٢) الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٤٨٧ .

يستحيل من العدم إلى المحض * " أما أصل كل وجود وسبب كل موجود هو الفير الالهى المتصل بالانهاى ، وهو الذى يطلق عليه اسم الخلق الجديد " حيث الخالق ، فى نظريته — ذات مطلقة تظهر فى كل آن فى صور ما يخص من الموجودات ، فأذا ما اختفت فيه تلك ، تجلى فى غيرها فى اللحظة التى تليها ، والمخلوقات هى هذه السور المتغيرة الفانية التى لا قوام لها فى ذاتها . وليست هذه الصور الا مسارح تتجلى فيها صفات الحق وأسماءه ، بل هى عين تلك الصفات والاسماء .

ومن هنا نفهم أن الوجود واحد فى نظار ابن عربى مهما تعددت صورته وأشكاله ، فالكون مع الله يشكلان حقيقة واحدة بالذات ، أى واحدة فى ذات الله سبحانه ، كثيرة بالاحاطات التى هى الكون فى أشكاله وصوره ومخالفاته المتعددة . ولكنها فى الحقيقة ليست الا ذات الله الواحدة ، ولكن الله تراءى فى هذه الاشكال والصور من باب تعدد الصورة الواحدة فى مرايا متعددة . (١)

ونرى أن الأسرار فى ذلك كله هو تأثيره بنظرية الفير ، والتى تشير الى ان الكون قد صدر عن الله .

ويترب على هذه الحقيقة الوجودية فى مذهب ابن عربى ، نظريات أخرى بالانهاى التى نظرية وحدة الوجود ، منها نظرية الحب الالهى المتفرعة عن مذهب الفيلسوف السوفى العام القائم على وحدة الوجود ، بل هى لازم من لوازم هذا المذهب و نتيجة من نتائجه لأن القول بوحدة الوجود يترتب عليه التسمية بين كل شىء فى الوجود ، فالمحبوب عند ابن عربى واحد مهما تعددت مجاله ، والجمل واحد مهما تعددت صورته ، والمحبود واحد مهما تعددت أشكاله ، وفى هذا

المعنى يقول ابن عربى :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لفرزان ودير لرهبان
وميب لأوشان وكعبة طائف	والواح ثوراة ومصحف قرآن (٢)

(١) انظر : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢٠٣

الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥١٦

الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢٢٤ ، شطحات الصوفية ص ١٦

(٢) الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٧٦ ، ٢٢٤ — ٢٢٧

التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢٠٤

وفى نفس المعنى يقول :

أديسن بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب دينى وإيمانى .

وهنا نرى ابن عربى يمثق أى مذهب تميل اليه نفسه وتهواه ، لأن الأديان كلها -
فى نظره - واحدة ، فلا فرق بين دين وآخر ، ولا بين مله الكفر ومله الإيمان . وفى هذا
خروج سافر على النصوص القرآنية ، والحقيقة القائلة أن الدين الاسلامى ناسخ للشرائع
السابقة ، ولا يقبل من أى أنسان أن يعتنق غير هذا الدين لقوله تعالى : (ومن يبتغ
غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) (١) وسننكلم فى هذا الموضوع بعد قليل ان شاء الله .

ان هذا الموقف الذى اتخذه ابن عربى - كنت نتيجة لازمة لمذهبه العام فى وحدة
الوجود . فإذا كانت جميع المعبودات مجالى ومظاهر لمعين واحدة ، ظهرت فى الوجود فيما
لا يتناهى من الصور ، كان كل المعبودين صوراً ومجالى للمعبود الواحد الحق . وهذا
فى نظر ابن عربى هو معنى قوله تعالى : (وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه) (٢) أى أن الله
هو الذى لا يشرك به شئ . فقدر أنكم لن تمجدوا شيئاً إلا أن يكون تلهلث من مجالى الله . ولهذا
كان الصوفى الصادق فى نظر ابن عربى هو من يرى الله فى كل صورة معبودة كما قال :

(فقد الخلائق فى الله عقائداً وأنا أفتنه تجميع ما اعتقده) (٣)

أولئ هذا المقام يقول ابن عربى "الله السكندرى" كى يتصور أن يحجبه شئ وهو الذى ظهر لكل
وهى (٤) . ويقول شارح الحكم "تعليلية قوة كتابهم" إيقاظ الهمم "يشرح هذه الفكرة قائلا "أى بالتجلى
بكل شئ فلا وجود لشئ مع وجوده" (٥) وهذا هو عين القول بوحده الوجود التى قال بها
ابن عربى ، والتى أكدها الشمرانى بقوله : " أن ابن عربى قال بوحدة الوجود ، وأن كل
ما فى الوجود هو تجليات للذات الالهية : فيقول بالنسبة لرويته تعالى : ان الالتذان
برؤيته تعالى ، انما هو راجع الى رؤية المظاهر التى تجلى الحق تعالى فيها " (٦)

(١) الاسراء : ٢٤

(٢) انظر : د . ابو الوفا التفازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ص ٢٤٨ - ٢٤٩

التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢٠٤ ، الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٧٩

٢٢٤ ، ٢٢٢

(٣) احمد بن عجيبة الحسينى : إيقاظ الهمم ص ٤٠

(٤) نفس المصدر ص ٤٣

(٥) الشمرانى : اليواقيت والجواهر ج ١ ص ١٢٢ ، الإنسان الكامل ج ١ ص ٣٩

وقال الششتري قولاً متساوياً مع قول ابن عربي في وحدة الوجود : "محبوبى قد عم الوجود ، وقد ظهر فى بيته وسود ، وفى النصارى مع اليهود ، وفى الخنازير مع الصرر . . . " (١)

فما أسخف هذا القول ، وهو ان دل على شئ ، فأنا يدل على مروق قائله من الدين بل وخروجه على أبسط قواعد الأخلاق والانسانية . وقال ابو الحسن الشاذلى ، معبراً عن وحدة الوجود : " أنا لا نرى أحداً من الخلق ، هل فى الوجود أحد سوى الملك الحق (٢) وحول هذا المعنى نجد أن ابن عربي قدر أى أن الوجود والحق واحد ، والعالم على ، اختلافاً شديداً ، وتعدد أنواعه ، صور له ، فإن العين واحدة على أية وضع وحال . فبرى أن الوجود بأسره حقيقة واحدة لئلا يفسد ثنائيتها ولا تعدد
أما الحق والخلق فهما بهذا الاعتبار إسليمان أو وجهان لحقيقة واحدة واحدة . اذا نظرت اليها من ناحية وحدتها سميتها حقاً ، واذا نظرت اليها من ناحية تعددها سميتها خلقاً ، ولكنهما اسمان لحقيقة واحدة . وفى هذا المعنى يقول :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا فاذكروا
جمع وفرق فإن العين واحدة وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذور

ويشرح ابن عربي فكرته هذه فيقول : ان العالم لا يقدر ان يخرجوا عن الحق فهو وجودهم ومنه استفادوا الوجود ، وليس الوجود خلاف الحق خارجاً عنه . . بل هو الوجود وهما ظهرت الايمان .

ما تقدم نلاحظ أن ابن عربي قد صرح بمقيدة وحدة الوجود فى عبارات واضحة جلية لا لبس فيها ، بل يذهب الى حد حزم القول بها بقوله : " وقد ثبت عند المحققين أنه ما فى الوجود الا الله " (٣) فهذه العبارة ، وما سبقها صريحة واضحة فى تقرير وحدة الوجود ، تلك النظرة التى أبعدته عن تعاليم الاسلام ومبادئه .

(١) ايضاً الهم ص ٤٣

(٢) لطائف المنن ص ١٤٤ ، ايضاً الهم ص ٤٤

(٣) انظار : الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، الحياة الروحية فى الاسلام ص ١٤٥

الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٥٠٣ ، فصوص الحكم ص ٩٣ - ١٠١

التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢٠٣ ، الفتوحات المكية ج ١ ص ١١٣

التصوف الاسلامى فى الادب والاخلاق ج ١ ص ١٨٦

وخلاصة القول أن ابن عربي قال صراحة بوحدة الوجود ، بحيث أصبح لا يرى لغير الله وجودا البته ، فيرى وجود كل موجود هو وجوده ، فلا وجود لغيره الا في الوهم الكاذب عنه . لانه على حد زعمه من أهل الولاية والحق يشهد ما في الوجود على أنه مظاهر ومجالي فكلامه هذا ينقد بعضه بعضا ، فإنه ان كان الوجود واحدا لم يكن أحد الشاهدين عيّن الآخر ، ولم يكن الشاهد عين المشهود ، ولهذا قال بعض الشيوخ هو لا : من قال ان في الكون سوى الله فقد كذب ، فقال له آخر فمن الذي يكذب ؟ فأفحمه . (١)

وعلى الرغم من هذا ، فقد سار ابن عربي في فكره عن هذا حتى النهاية ، فأكملت نظرية وحدة الوجود على يديه ، وهذا نراه قد اهتمد عن عقيدة التوحيد الاسلامية التي تقضى بأن الله منفصل تماما عن العالم . بائن من مخلوقاته ، وأن النسبة بين الله والعالم هي النسبة بين الخالق ومخلوقاته (كن فيكون) . أما ابن عربي فقد تطرف في ذوقه وفنائه — تطرفا أبعد عن بساطة التوحيد كل البعد ، معللا نفسه بأن ما وصل اليه وما قاله انما هو من ثمرة كشفه . ولكنه في الحقيقة متأثر بمصادر غير اسلامية ، أودت به الى الانحراف عن جادة الصواب . فهضم ما درر من الفلسفة اليونانية وخاصة نظريتي الفين والمعرفة الاشراقية . فعملتا في توجيه فكر ابن عربي وساقته الى ابتكار واعتناق نظرية وحدة الوجود والتي يلزمها الفناء الشرائع والقوانين السماوية والأخلاقية بحجة أنهم يتلثون ما يريدون من الله مباشرة ، فلا حاجة ان ان الى شرائع سماوية أو قوانين أخلاقية . لان الحق — في نظر ابن عربي — يظهر بالتجلى في صور كل ما سواه ، فلو لا تجليه لكل شيء ما ظهرت شيئية ذلك الشيء (٢) وفي هذا جهل الخالق سبحانه ، انه جعل وجود الخالق هو وجود المخلوق ، وأنسسه لم يعد هناك حتى وهنات عبد كما قال ابن عربي الحق خلق والخلق حق . . . فأذا كان الأمر كذلك كما يدعون ، فمن المكلف ومن المكلف ؟ ومن المحسن ؟ ومن المسي ؟

(١) انظر مجموعه الرسائل والرسائل ج ١ ص ٧٦

مدارج السالكين ج ١ ص ٤٦٢

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٨٨ ، ٢٦١ ، ٢٧٢

فهل الله سبحانه يقوم بالاحسان لنفسه ثم يثيب؟ وهل يسيىء ثم يعاقب ؟ • تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً •

لهذا نرى أن مذهب وحدة الوجود • مذهب باطل لأنه موافق لأصله الفاسد في أن وجود المخلوق وجود الخالق •

” فنحن نقر بأن الكون موجود بما فيه ولا يمكن انكاره • وكل ما فيه يدل على قوة خارقة وراءه تسيره • وهذه القوة لها فضل وانعام على الانسان يخلقها هذا الكون من أجله • لأننا نجد ان كل ما في الكون • يفتننا لنفخ الانسان وحده •

اذن وجب على الانسان أن يشكر هذه القوة ويعبدها • وإذا فعل الانسان ذلك اعترب بأن لهذا الكون خالقاً هو الله • وفي المادة وفيما يقع تحت أعيننا نرى الخالق غير المخلوق • اذن الله غير الموجودات التي تقع تحت سمعنا وبصرنا ” (١) لأن الله سبحانه رب كل شيء • ومليكه ومخالقه • وأن الخالق سبحانه مبين لمخلوقاته • وليس هو حال فيهم ولا متحد به • ولا وجوده وجوده •

ولهذا اتفق أئمة المسلمين • بل وكافة المسلمين من ذوى العقول والأفكار والاتجاهات السليمة • على أن الخالق بائن عن المخلوق لا يمر في مخلوقاته شيء من ذاته • ولا نفس ذاته شيء من مخلوقاته • بل الرب رب • والمعبود عبد • (أن كل من في السموات والارض الا أتى الرحمن عبداً اتى أحصاهم وعدهم عدداً • وكلهم آتية يوم القيامة فرداً) (٢)

(١) د • ابراهيم هلال (ملاحظة) •

(٢) مستخرج : ٩٣ — ٩٥

انذار ابن تيمية : مجموعه الرسائل والمسائل ج ١ ص ٢٦ — ٢٨ • ١٠٢

٣ - نظرية وحدة الأديان:

لقد تكلمنا من قبل عن تأثير نظريتي الفيض والمعرفة الاشرافية، وقد لُف في ذوقه وفشاه ما أوصا الى القول بوحدة الوجود، وظهرت بالتالى نظرية وحدة الأديان، كنتيجة لازمة، وحتمية لقوله بوحدة الوجود القاطلة بالقيوضات والتجليات الالهية ففى صور المخلوقات. وقد ترتب على القول بوحدة الأديان القول بوحدة المبادئ كنتيجة لازمة من لوازمها. فاذا كان الانسان مجلى من المجالى الالهية، واعتبر نفسه موجودا فى الله - تبعا لنظرية وحدة الوجود - فغيبا له فلا يرى شيئا غير الله " وهذه هى درجة الصارف الذى لا يرى الا محبوبا واحدا فى نظراتها مدرسة أصحاب وحدة الوجود، لهذا فالجميع يعبدون هذا الاله الواحد المتجلى فى صورهم، وبالتالى صور جميع المعبودات (١). هذه هى فحوى نظرية الأديان عند أصحابها، وهى كما هو الظاهر من مفهومها - تدعو الى الدناء كل الشرائع السداوية بمبادئها وقيمها وكان أصحابها يريدون ارجاع هذه البشرية الى جاهليته بغيضة، لا تحل ما أحل الله ولا تحرم ما حرمه. بل تميز فى ظلم داس ويخيم عليه الظلم والاسداد، والمهيب بمكارم الأخلاق، ومقدرات الانسان. فلا دستور ساوى، ولا نظم أو قوانين اجتماعية تحافظ قواعد الأخلاق، ولا قيمة للانسان الذى خلقه الله فى أحسن تقويم، وأراد له الصلة، والحياة الأمنة فى الدنيا والآخرة. فخلق له الكون ليستغصره، ثم خلق له الدين، ليصنع به أمره ونهيه ونياه.

اننا لا نقول هذا اندفاعا منا ودون روية، كلا ابل استنتاجا من مبادئ نظرية وحدة الأديان التى قام بتفسيرها أربابها أنفسهم كابن عربى وعبد الكريم الجيلسى وغيرهما. فالتالى من تلك النظرية (٢)، أن المؤمن هو الماصى ولا فرق بينهما، والنعم هو العذاب، أما الانسان فينزل به أصحاب هذه النظرية الى مستوى الحيوان والجماد فيعتبرون هذا الانسان الذى كرمه الله (ولقد كرمنا بنى آدم) هو الحيوان وهو الجماد، بحكم أنهم مجالى واحدة من المجالى الالهية، ولذا فالكل هو الله. منشاء عليه فلا فرق بين دين وآخر ولا بين ملة الايمان وملة النكر.

(١) انظر: مؤلفون الصوفية فى الاسلام ص ٨٤ - ٨٥ ترجمة نور الدين محمد بن عبد الله الفتوحات ج ١ ص ١٨٨ - ١٩٩ - ٢٠٠.

(٢) انظر: التصوف الاصولى بين الدين والفلسفة ص ٢٠٤.
الفتوحات المكية ج ١ ص ١١٤، ١٦٩، ٢٦٣.
قارى فى فصوص الحكم ص ٤٨.

ويذهب ابن عربي الى القول بأنه لا يرى أحد هذه الحقيقة الا أهل الله —
الواصلين والأولياء لا الأنبياء — ويقدم له دليله الواهي على ذلك " فان أصحاب الأفكار
(أهل النظر) فانهم لا يبرحون في أفكارهم الا في الأكوان ويتصورون فيها ويشكرون ،
أما أهل الله ، فيرتدون عن الأكوان وما بقي لهم شهود الا فيه فهو مشهود لهم .
وهذا يعني أن أهل الله لهم من الذوق والمكاشفة ما لا يناله أصحاب أهل النظر
الذين ليس لهم الا مجرد الاختيار عن الله . وهذا هو الفرق بين أهل الله — كما
يسمى ابن عربي — وبين أهل النظر ، فإخبار العقل (أي أهل النظر) ينشد :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وهذا القول يتفق ويتطابق لا سلام لأن من تدبر الخلق ، اعتقد وآمن بخالقه

الواحد .

أما صاحب التجلي (أهل الله) فينشد قول ابن عربي :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه عينه (١) .

يتضح لنا من هذا القول ، أنه ما في الوجود الا الله ، لئلا أن كل شيء

هو عين الله ، بل هو مجلس من مجالسه ، وتجل من تجلياته ، لذا فكل موجود

في الأرض قائم يعبد فيه الله تعالى ، وهذا عما يقول هؤلاء علوا كبيرا .

ما تقدم ذكره ان ابن عربي يرتفع بأهل الله (الواصلين والأولياء) أصحاب العلم

والكشف الذوقي — على مرتبة النبوة والوحى ، ويضرب لنا مثلا على ذلك بقصة

المزير عليه السلام حين مر على بيت المقدس وقد خربها ، فحتمها ، قال : " أنى

يحيي الله هذه بعد موتها ؟ " (٢) . وجمال ابن عربي مؤاله هذا من باب التعريض

برغبته بديوان الأولياء بعد انتباه مهمة رسالته (٣) .

وهنا ، نראה بفضل الولاية في الكشف على النبوة والوحى (٤) ، وقبل قليل

رأينا يقول بعدم التفريق بين الكافر والمؤمن ، وإنما الكل على صفة الولاية والكشف

وذلك تبعا لنظرية وحدة الوجود . ونمضي قليلا مع ابن عربي ، لنرى كيف يتناول

صريح مع نفسه عندما يتحدث في كتابه فصوص الحكم " عن (فن حكمة صوحية فـ)

كلمة توحيدة) .

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ٢٧٢ قارن التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٠٤ .

(٢) انظر : فصوص الحكم (فن حكمة قدسية في كلمة عزيرية ص ١٦١ — ١٧٠ .

قارن : (للتصوف الاصناف) بين الدين والفلسفة ص ٢٠٦ .

(٣) نفس المصدر السابق والصفحات .

(٤) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٩٩ .

ويعتصرون بالنبوة والرسالة، وافترقاها عن الكفر والشرك، وأن هناك نبيا داعيا وقوما مدعوين. فيتحدث لنا ابن عربي عن دعوة نوح قومه لمباداة الله وحدة، ولما لم يجيبوه إلى دعوة أخذ ابن عربي يلتمس الاعتذار لهؤلاء المشركين والتماسا يمسح به عن المنهج الاسلامي، ويقربه من القول بوحدة الأديان. إذا حصل ذم نوح لقومه ثناء عليهم بلسان الذم لعلنا أن قومه لن يجيبوا دعوة قال: "قال سابي نوح - ع - عرت قومي ليلا - أي إلى الباطن - ونهارا - أبي إلى الظاهر - فلم يزد هم دعائي إلا فرارا، لمسلمهم بما يجب عليهم من اجابة دعوة. ونحن يلتمس ابن عربي العذر لهؤلاء المشركين بقوله: "فصل العلماء بالله ما أشار إليه نوح في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم... لأن نوحا عليه السلام" علم أنهم لم يجيبوا دعوة لما فيها من الفرقان (أي التفاضل بين الحق والخلق) والأمر قرآن لا فرقان (أي والأمر الإلهي جامع شامل للمراتب كلها، فجمع بين الخلق والحق، فلكل دين وكل يدين بدعوة - أي لربهم أصبح له بحمد الله - ١٩).

ومن هنا نرى أن مبدأ ابن عربي في وحدة الوجود، قد فرض عليه القول بعدم التفرقة بين الحق والخلق (أي بين الرب والعبد)، ومن جهة ثانية قد فرض عليه أيضا أن لا يجعل هناك كافرا وموثنا لأن لكل على حد زعمه طريق وكل يدين بدينه، فليجرب لربه. والمفهوم من عقيد ابن عربي هذا أنه يريد القول - بل قال فعلا - أن قوم نوح - أركانهم - قد كشفهم بحقيقة الوجود من نوح نفسه - حيث أن قوم نوح في نظر ابن عربي - قوم عالمون بالله، ما تدوا في ذوقهم وكشفهم أن الموجودات جميعها هي مجال من المجال الإلهية. نعم إذن على مبدأ وحدة الوجود وبالتالي وحدة الأديان والمبادات فهم لا يسيئون إلا الله وأن كانوا يعبدون أوثانا. ولذلك فهم ليسوا بحاجة إلى من يدعوهم إلى الله، ولما جاء نوح يدعوهم لمباداة الله فلم يجيبوا دعوة ولذلك لم يترق نوح عليه السلام في نظر ابن عربي إلى مرتبة الكشف التي عليها هؤلاء الكفار ولم يكن ليصرف كيف يدعو قومه إلى توحيد الله وعبادته. ومن هذا المنطلق نشأت طبع أن نوضح فكرتين عامتين في نظرة ابن عربي إلى وحدة الأديان وبالتالي وحدة المبادات:-

(١) انظر فصوص الحكم (في كلمة سهوية في كلمة نوحية) ص ٥٠ - ٥١.

التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٠٢ - ٢٠٦.

الفكرة الأولى :

ان مدار العلم الذي يختص به أهل الله تعالى - على حد زعمه - على سبع مسائل ومنها معرفة الكشف الخيالي . وأن الكشف هذا قد يظهر على أيدي الكفار ، نسمي أنه يظهر على أيدي الكفار ، فها نذر (ابن عربي ، لأنه لا فرق بين الكفر والإيمان ، فكلهم سواء يعبدون الله ، ومن هذا ما ذكره ابن عربي من أن السامري قد رأى المصطفى فتخيل أنه اله موسى . فصنع لقومه العجل وقال هذا الهكم وآله موسى . (١)

الفكرة الثانية :

هي قول ابن عربي أن " للحق في كل معبود وجهها لا يعبد المعبود الا من أجله " (٢) أي أن " للحق في كل معبود وجهها يعرفه من عرفه ، ويعبده من جهله " وهذا ما يفهمه ابن عربي من الآية التي ذكرها بعد هذه الفقرة مباشرة ، وهي قوله تعالى : (وقضى ربك الا تعبدوا الا آياه " (٣) . أي أن الله حكم وقدر ألا أنكم لن تعبدوا شيئا الا آياه فمهما تعددت مظاهر عبادتكم ، فأنكم لن تعبدوا الا آياه ، لأن الكل مجلى من مجالى الله ، ووجهه حقيقة واحدة هي الله ، فما عبد غير الله في كل معبود . (٤) وهذا الأغلوب على ابن عربي في تفكيره ونظراته الى الأديان وصور العبادة ، فآله ابن عربي هو آله فلاسفة وحدة الوجود ، فلا صورة تحصره ، ولا عقل يحده ، لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد ومن هنا يرى ابن عربي أن المعبود واحد وأن اختلفت طرق عبادته .

ومن هنا ، ذهب ابن عربي الى القول بأن من قصر نفسه على عبادة واحدة ، أو معتقدا ديناً واحداً ، فعبادته باطلة ، والعبادة الباطلة في نظره هي أن يقف العبد عند مجلى واحد ليقصر عليه عبادته من دون بقية المجالى ، ويتخذ من هذا المجلى معبوداً يسميه الها . أما العبادة الصحيحة في نظره هي أن ينظر

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٤٩

(٢) فنصوص الحكم ص ٥٥

(٣) الاسراء : ٢٣

(٤) فنصوص الحكم ص ٥٠ ، ٥١ ، التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ٢٠٨ - ٢٠٩

مدخل الى التصوف الاسلامي ص ٤٤٨ - ٤٤٩ د . ابو الوفا التفتازاني .

الشورى الروحية في الاسلام ص ٢٢٤ - ٢٢٧ .

العبد الى كل الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي حقيقة الاله الواحد . (١)
وهذا ما دفع ابن عربي الى اعتقاد كل المعتقدات ، سماوية كانت أم وثنية ، واعتقاده
بأنه يعبد الله من خلالها ، وفي هذا المعنى يقول :

عقد الخلائق في الاله عقائدا وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوه .

ولقد رأينا كيف أن قلب ابن عربي (وهو العارف على حد زعمه) أصبح هيكلا
لجميع العبادات سماوية كانت أو وثنية . (٢)

من خلال هذه المواقف ، نرى ابن عربي لا يرتضى لنفسه ديناً واحداً ، وبالتالي عبادة
واحدة يؤديها على أحسن وجه ، وفي هذا مخالفة واضحة لتعاليم الاسلام ومبادئه ،
وجهاد الرسول (ص) في (أمرت ان أقاتل الناس حتى يشهدوا : لا اله الا الله محمد رسول
الله) . أما ابن عربي فقد تطرف تطرفاً أخرجه الى جو غير اسلامي ، بل خرج عن أمر الله
ودعوة رسوله (ص) لعبادة الله وحده لا شريك له ، مخلصين له الدين حنفاً ، والقرآن
من أوله آخره ، وجميع الكتب السماوية والرسل انما بعثوا بأن يعبد الله وحده وأن لا يجعلوا
مع الله الهاً آخر . وقد قال النبي (ص) لحسين الخزاعي : " يا حسين كم تعبد ؟ " قال :
أعبد سبعة الهة . معني الاله الواحد في السماء . قال : " فمن ذا الذي تعبد ؟ "
لرغبت ورغبت ؟ " قال : الذي في السماء . قال : " يا حسين فأسلم حتى أعلمك كلمات
ينفعك الله بهن " فلما أسلم قال : " قل اللهم الهي رشدي ، وتقي شر نفسي " (٣)

خلاصة القول ، نرى ابن عربي قد خرج بنظره هذه ، خروجاً صافراً عن قواعد الشريعة
بل وأيضاً قواعد العقل والأخلاق . فلا يفرق بين دين وآخر حتى الوثيقة منها ويعبده
الكواكب ، بل ذهب وتأيداً لبدا هذه النظرية - الى التول بعدم التمسك بعقيدة ،
معيقة ، لأن التمسك بالعقيدة الواحدة يجعل الفرد غير قادر على معرفة الحق الصراح فهو
يرى أن هؤلاء الذين يعبدون الله في الشمس ، يرون الشمس ، والذين يعبدون في الجماد يرونه
جماداً وهكذا ، أما الذين يعبدونه وجود اصغرنا ليس كمثله شيء يرون ما لا مثيل له .

(١) انظر : الحياة الروحية في الاسلام ص ١٤٦ ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٨٠ .

(٢) ابن عديمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٥٦ ،
تأرن : شرح العقيدة الطحاوية ص ٨٨ ، ٩٨ .
(لمجموعه من العلماء) المكتب الاسلامي .

والحالة الأخيرة هي حالة المسلمين الذين يمدون الله وحده منزها عن سائر خلقه، ولكن الحالة عند ابن عربي كحالة عبدة الكواكب والجمادات وغيرها تماما • لأن الجميع في نظره وحسب ما يؤمن به له الشيطان ما عبدوا إلا الله، وفي هذا • مسيح للفصوص القرآنية • وخروج عن التماثيل الإسلامية • وتسوية بين من فرق الله بينهما في قوله تعالى: (أمن يمشى مكباً على وجهه أهدى أمن يمشى سوياً على صراط مستقيم) (١) •

أما ابن عربي فتسوره لا يأسه لهذه النصوص، تمثيلاً مع سياق مذهبه العام في وحدة الوجود التي أدت إلى القول بوحدة الأديان والمعبادات — ويدعو الفرد إلى عدم التمسك بعقيدة واحدة • لأن في ذلك — حسب زعمه — الاحتداد عن معرفة الحق الصراح • فيقول " فلا تصل نفسك بعقيدة يحدينها كل الوصل، فتكفر في البقية، فإن وصلت نفسك ففقدت خيراً كثيراً • لا بل لم تستطيع أن تعرف الحق الصراح في الأمر، والله لا تحده عقيدة واحدة " (٢) •

وقيل إن نختم بحثنا عن نظرية وحدة الأديان، نود أن نوجز بعضاً من أقوال متصوف آخر وهو عبد الكريم الجيلي • والذي وضحت عنده هذه النظرية وضوحاً كاملاً •

يقول عبد الكريم الجيلي بفكرة التجليات الإلهية على الموجودات — كإبن عربي — وبالنسبة ذهب إلى القول بوحدة المعبادات " فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله • • • مطيع له • • • وقد بعث الله للأنبياء بشرين ومنذرين، وليعبد من اتبع الرسل من حيث أسمائهم الهادي، وليعبد من يخالف الرسل من حيث اسمه المضل " •

ومن هنا نرى أن الجيلي أيضاً — كإبن عربي — لا يفرق بين ملّة الكفر وملّة الإيمان، لأن كل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع • • • ويضئ عبد الكريم الجيلي — الصوفي الكبير — في توضيح هذه الفكرة المناقضة لصريح الشرع والمقل • فيحدد لنا الملل المختلفة في هذا الوجود • ويبين أن عددها عشرة، وهم: الكفار والطوائف والفلاسفة والثنوية والمجوس والدة هرية والبراهمة واليهود والنصارى والمسلمون، ويرى أن هذه الطوائف جميعها عابدون لله تعالى كما ينبغي أن يعبد • • • حيث أنه سبحانه وتعالى أظهر في هذه الملل حقائق أسماء وصفاته، فتجلى فيها جميعها بذاته فعبده جميع الطوائف • فمن عبد الوثن مثلاً، ففسر وجوده سبحانه بكماله في كل فرد من ذرات الوجود، فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها، ولهذا فلم يعبدوا إلا الله • (٣)

(١) الملوك : ٢٢

(٢) انظر د • نيكلسون : الصوفية في الإسلام ص ٨٦ ترجمة نور الدين شريعة •
شطحات الصوفية ص ١٦ — ١٩ •

د • عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢٩ — ٣٠ •

(٣) انظر : عبد الكريم الجيلي (سنة ٨٣٢ هـ) : الإنسان الكامل ج ٢ ص ٢٤ — ٨١ •

ومن نطق بمثل هذا القول وأثنى به فهو خارج عن الاسلام لا محالة لان الله سبحانه قد ارسل جميع الرسل ، وانزل جميع الكتب بالتوحيد ، فلهذا هو عبادة الله وحده لا شريك له كما قال تعالى : (وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون) (١) . وقال تعالى : (اننى انا الله لا اله الا انا فاعبدون) (٢) .

ولنقف مع الجبلى عند هذه الآية الكريمة قليلا ، فنفترأه يخضع النص القرآنى لعبادة الباطل فى وحدة الأديان والعبادات ، ويصمد الى تفسيرها ، تفسيراً أخرجه عن جادة الصواب ، وقربه الى الفسوق والضلال ، حيث عكس معانيها كما هو الظاهر منها ليوهم مذهباً ، وقام هذا التفسير على مسح النصوص القرآنية والبهمة بها عن القاية السامية التى من أجلها انزلت ، ليفسر بها الجبلى بقوله : " ان قوله تعالى (لا اله الا انا) يعنى أن الالهية المعبودة ليست الا انا ، فانا الظاهر فى تلك الاوثان ، والا فلاك ، والطوائع ولئى كل ما يعبد ، أهل كل طقة ونحلة ، فبا تلك الالهية كلها الا انا " (٣) . وهكذا يرى أن نظرية وحدة الوجود ، والتمحيضات التى تلوح فى الأديان بالاضافة الى نظريات أخرى قالها واعتقها ابن عربى قد تشربها الجو الصوفى ، وكان من أبرز من تأثر بها عبد الكريم الجبلى كما رأينا .

ولكننا رأينا فى كل ما تقدم ، دعوة الى هدم عقيدة التوحيد الاسلامية ، بل وتحطيم معاسك الاسلام وشعائره ، ولعمري ، أن أصحاب القول بوحدة الأديان قد فذوا عبدة الكواكب والاوثان فى الفسوق والضلال ، ولا نريد القول فى الكفر والمصيان لتحفظنا . حيث أن عبدة الاوثان أنفسهم لم يقولوا كما قال هؤلاء المنصفون الذين أهواهم الشيطان وأزلهم ، بل أنهم لم يجروا " ان يجعلوا الله سبحانه حقيقة تلك الاوثان - كما ذهب اليه الجبلى وغيره ، بل قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا نأزلفى الى الله . (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله . فكيف بمن يدعون أنهم أوليا " الله يقولون ما لم تقله عبدة الاوثان ؟ ولكنهم : (ان يتبعون الا الظن وما تهوى الا نفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى) (٤) .

(١) الانبياء : ٢٥ .

(٢) طه : ١٤ .

(٣) الانسان الكامل ج ١ ص ٥٩ .

(٤) النجم ص ٢٣ .

ولكننا نقول لمثل هؤلاء وأتباعهم ، ومن وقف الى جانبهم يلتصم العذر والتأييد لهم ، أن شهادة أن لا اله الا الله ، وأن محمدا رسول الله هي أصل الاسلام ، وأن الانتساب اليها يجعلنا نعبد الله وحده لا شريك له ، لا نشرك به شيئا ، ولا نجعل له ندا ، بل هو فرد صمد ، ليس كمثله شيء " ولم يكن له كفوا أحد وان من ضل فانما يضل لتفريطه في اتباع ما جاء به الرسول (ص) . فالحمد سبحانه قد بين أصول الدين الذي يبحث به رسوله الكريم ، فبين دلائل الربوبية والوحدانية وبين توحيد الألوهية والربوبية . وأمر سبحانه أنه يجب أن يكون الكلام بالملسم والقسط ، فمن تكلم في الدين بغير علم دخل في قوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) (١) وفي قوله : (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) (٢) . ولكن أدعياء التصوف ، بدعاة وحدة الوجود ووحدة الأديان قد قالوا على الله بغير علم ، فحرفوا الكلم عن مواضعه ، وأحدثوا في شريعة الله ما لم يأذن به الله . فأدخلوا في دين الله ما ليس فيه ، وحرفوا أحكام الشريعة ومنطوقها .

فكثير من المتصوفة قد ابتدعوا في أصول الدين ، ونطقوا بما لم ينطق به كتاب ولا سنة . واستدلوا على ذلك بطريقة لا أصل لها في الاسلام ، وكان كل ذلك بدعة في الشرع لا أصل له " مع أن أتباعهم يظنون أن هذا دين المسلمين " (٣) وهذا هو حال أهل البدع المخالفين للكتاب والسنة ، فهو هؤلاء لا يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ، وما توحيه اليهم شياطينهم .

ولا ريب أن التمسك بالدين ، وما كان عليه السلف الصالح ، هو ما يجنب أن يمسح اليه بجأء كل مسلم آمن بالله وكتبه ورسله ، فمن عايشة أن القيسي (ص) كان اذا قام من الليل يصلي يقول : " . . . فمن خرج عن الصراط المستقيم كان متبعا لمنه ، وما تهراء نفسه ، ومن أضل ممن اتبع شواه بغير عدى من الله ، ان الله لا يهدي القوم الظالمين " (٤) .

(١) الاسراء : ٣٦ .

(٢) الأعراف : ٣٣ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٢١٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢ .

٤٠ الحقيقة المحمدية :

حينما تكلم ابن عربى عن بدء الخلق ، ذكر أن أول موجود فيه الحقيقة المحمدية ، قال : " بدء الخلق الهباء " ، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحمانى ، وهو العرش الالهى ، ولا يسكن يحصرها لعدم التحيز .

ويقول : " مثل نوره كشكاة فيها مصباح ، فشمسه بالمصباح ، فلم يكن أقرب اليه قبولا فى ذلك الهباء الا حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم المبدأ بالمقبل ، فكانت مهتداً العالم بأسره ، وأول ظاهر فى الوجود : فكان وجوده بين ذلك النور الالهى ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية ، وفى الهباء وجد عينه ، وعين العالم مسكن تجليته " (١) .

إذا ناقشنا أفكار ابن عربى هذه ، وجدنا أنه ينظر الى الحقيقة المحمدية نظرة شاملة ، حيث يرد اليها كل شئ . وفى نفس الوقت نرى من سياق كلامه ، أن الحقيقة المحمدية موصوفة بالاستواء على العرش ، وغير متحيزة لعدم حصرها . وهذه

كما هو معروف لنا تدبر عن حالة الهبة ، لأن الله سبحانه موصوف بالاستواء على العرش ، ومننا عليه ، يكون الانسان فى نظر ابن عربى اله ومألوه فى وقت واحد ، فهو الله باعتبار القوة المدبرة التى تصدر عنها كل شئ ، بل هو على حد تعبير ابن عربى المبدأ الذى قامت عليه قبة الوجود ، ومعبارة أخرى أنه السبب فى وجود كل شئ ، ومن هنا أعطى له صفة الالهية ، وهو العرش نفس الوقت لأنه نشأ عن الحق ، ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن نظرة ابن عربى الى الحقيقة المحمدية ناتجة من مبدأه فى وحدة الوجود بدليل أنه ينظر الى الانسان الكامل أن له درجتين : درجة العبودية ، ودرجة الألوهية . (٢) .

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ١١٨ — ٢٢٠ .

قارن : الأبريز للدباغ ص ٢٩٠ .

التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢١٤ .

(٢) د . زكى مبارك التصوف الاسلامى فى الأدب والأخلاق ج ١ ص ١٩٨ — ١٩٩ .

وهذا هو عين القول بوحدة الوجود • وفي هذا المعنى يقول ابن عربي :
 " وأصطفى واحدا من خلقه هو منهم وليس منهم • هو الصميم على جميع الخلائق
 جملة الله عمدا أقام عليه قبة الوجود " • فإذا تدبرنا ما تحته خط • نوسنبري
 أن الصوفية يقصدون به (هو منهم) أى هو من الناس لأنه مخلوق مثلهم • (وليس
 منهم) لأنه أصل العالم • وهو بهذا المعنى يفيض الوجود عليهم لأنه الممد الذي
 أقيم عليه قبة الوجود كما ذهب الي ذلك ابن عربي •

ولكن يجب أن نعلم • أنه ليس معنى أن محمدا (ص) أصل الكون
 والوجود عند الصوفية أن يكون إليها • بما تمنيه هذه الكلمة من معنى • بل عند هم
 هو مخلوق حادث مثل العقل الأول عند الشيعة والفلاسفة • وهذا يكون محمدا (ص)
 العقل الأول عند الصوفية •

ولهذا نستطيع أن نؤكد هنا • أن الحقيقة المحمدية عند الصوفية هي
 مقابل العقل الأول عند الشيعة والفلاسفة • وهى فى النهاية عند الصوفية نفى لوجود
 محمد (ص) • لا تأليهه • وقول باستمرار النبوة أو القطبية (١) • لاتصال هذه الفكرة
 بنظريتي الفيض والعقل الفصا • ونرى أن نظرية الفيض هذه • هى فكرة عتيقة فـسى
 الفلسفة القديمة • وقد ذهب إليها كل من لم يهتد الى فكرة " الخلق " بمعناها
 الصائى الملقى • وبرزت بشكلها الواضح • فى الأفلاطونية الحديثة • ومنها أخذ
 الصرب على قلة تعديل أو مناقشة •

إن الجدا الذى تتركز عليه نظرية الفرض • هو تمدد رصود و المتعدد عن
 الواحد • وتمدد رصود من الواحد • البرج • لأنه لا يصدر عن الشئ إلا ما كان من
 طبيعته • ونجد أن الصوفية قد أخذوا هذه الفكرة بمرمتها وقالوا بالنسبة للحقيقة
 المحمدية : " أن الله سبحانه وتعالى خالق نفس محمد (ص) من نفسه • وليس
 النفس الذات الشئ " (٢) •

(١) د • أبراهيم ناسل (ملاحظة) •

(٢) الإنسان الكامل ج ٢ ص ٣٦ •

وهذا نرى أن الفلاسفة والصوفية قد سلموا بفكرة الأفلاطونية المحدثة في الفيض ، وتحتم عليهم بالتالي — نظرا لما في الكون من كائنات متعددة مادية — أن يلجأوا الى مفتاح جديد لشرح كيفية صدور الكون عن الواجب واعتقدوا أنهم قد وجدوا المفتاح بقولهم أن العقل خلّاق . بمعنى أن فعل العقل يصدر عنه حتما كائن جديد ، فتميز عن مصدره .

وقد طبقوا هذا المبدأ على النحو الآتي :

ان الواجب عقل ، ومن طبع العقل أن يعقل ، وما أن فعل العقل خلّاق ، اقتضى أن يفرض عن الواجب ، بمجرد عقله ذاته ، كائن جديد من طبعه . وهذا الكائن الجديد هو العقل الأول . والعقل الأول يعقل ، وهو يعقل الأول ، ويعقل ذاته ، وكذا الفاعلين خلّاق . فإذا عقل الواجب فاض عنه عقل ثان ، وإذا عقل ذاته ، كان ذلك من ناحيتين : من ناحية وجوهه بالواجب ، وإذا ذلك يفرض عنه نفس ، ومن ناحية مكانه بذاته ، وإذا ذلك يفرض عنه فلك ، وهكذا دواليك حتى العقل المباشر المسمى (العقل الفعال) . وعن العقل الفعال لا يصدر عقل ونفس وفلك ، بل نفوس الناس وصور الأشياء ، والمناصر الأربعة .

ومن هنا يتضح لنا من نظرية الفيض هذه أن العقل الفعال هو وأهـب الصـور (١) .

وهناك اعتراف صريح لابن عربي يؤيد ما ذهبنا اليه من أن الحقيقة المحمدية عند الصوفية هي مقابل العقل الأول عند غيرهم . فقال : " وكذلك العقول الابداعية الذي هو الحقيقة المحمدية عندنا والعقل الأول عند غيرنا " (٢) . وهنا نرى ابن عربي قد تأثر كل التأثر بفكرة "دعوى الحكماء" ، فقد سلم بفكرة الأفلاطونية المحدثة في نظريتي الفيض والعقل الفعال في كيفية صدور الموجودات فيقول : " فلما أراد (الله) وجود العالم مدّه على حد ما علمه بعلمه بنفسه انفعال عن تلك الإرادة القدسية بضرب تجلّ من تجليات التنزيه الى الحقيقة الكلية . حقيقة تسمى المهباء ، هـى بمنزلة طرح البناء الجص ليفتح ما شاء من الأشكال والصور — وهى نفس الفكرة الأفلاطونية

(١) أنظر : ميخائيل ضومط : توما الاكومنى ص ٢٩ ، ٣٠ طبعة سنة ٥٦ بـيروت
قارن : د . ماجد فخري : ارسطوطاليس ص ٧٠ — ٧٢ طبعة سنة ٥٨ بـيروت .
(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٤ .

المحدث في أن العقل الفعال هو واجب الصور كما رأينا — وهذا هو أول موجود ففى العالم . . . ثم انه سبحانه وتعالى تجلى بنوره الى ذلك الهباء ، وسميه أصحاب الأفكار بهيولى الكل ، والمالم كله فيه بالقوة والصلاحية ، تقبل منه تعالى كل شئ فى ذلك الهباء على حسب قوته واستمداده كقبول زوايا البيت نور السراج " (١) .

ولكن ابن عربى يريه أن يستهل علينا الأمر ، ويظهرنا بشكل واضح على أن الحقيقة المحمدية هى مقابل العقل الأول فيقول : " وكان عليه السلام مبتدأ وجود العالم عقلا ونفسا " (٢) . ويحد أن تكلم ابن عربى عن نشأة الخلق ، ووصل الى نشأة الجسم الطاهر محمد (ص) قال : " وظهرت سيادته التى كانت باطنه فـهـو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم " (٣) .

ما تقدم نرى أن الحقيقة المحمدية بمعناها الصوفى ، هى العقل الأول لدى الفلاسفة ، وهى تمبر عن الانسان الكامل الذى حوى خلاصة الوجود وتقابل فى ذلك مع الله سبحانه ، بدلالة اعطائه صفات الهية خاصة بالله تعالى مثل : الأول والآخر والظاهر والباطن والعلم بكل شئ .

ولهذا نجد أن فكرة الصوفية فى الحقيقة المحمدية هى فكرة خاطئة يدحضها الكتاب والسنة . بل هى خروج سافر على النصوص القرآنية ، والأحاديث النبوية . فالرسول (ص) لم يكن بكل شئ عليم (ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير) . ولو كان الرسول (ص) يعلم الغيب — على حد زعم ابن عربى ومن سار على نهجه — لما تعرض فى حياته (ص) لتلك الصعاب التى تروى بها لنا كتب السيرة . واحادثة واحدة ، حدثت لرسول الله (ص) ترد كل أقوال دعاة الحقيقة المحمدية ، وتد لنا دليلا قاطعا على أن الرسول (ص) ما هو إلا بشر مثلنا ولا يعلم الغيب ، تلك الحادثة ، عندما جاء رهط من زعماء قريش ليسألوا النبى (ص) عن أهل الكهف ، وذى القرنين ، وعن الروح . فكان جواب رسول الله (ص) : " أخبركم بما سألتهم عنه فدا " (٤) . ولو كان الرسول (ص) يعلم الغيب لأجابهم حالا .

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ١١٨ — ١١٩

(٢) نفس المصدر ص ١٠٩

(٣) نفس المصدر ص ١٣٧

(٤) سيرة ابن هشام ، المجلد الأول ص ٣٠١

وباستطاعتنا الاعتماد على هذه الجملة وحدها ، لنهدم كل مبادئ نظرية الحقيقة المحمدية من أساسها ، بل ونهدم كل مبادئ التصوف من أوله الى آخره لانه قائم على "معرفة الكشف الخيالي" ^(١) الذي يتم على يد القطب . ومن هنا تؤكد مرة أخرى أن الحقيقة المحمدية عند الصوفية هي في النهاية نفى لوجود محمد (ص) وقول باستمرار النبوة أو القطبية . وفي هذا المعنى يقول ابن عري : " وأما القطب الواحد فهو روح محمد (ص) وهو محمد لجميع الأنبياء والرسل سلام الله عليهم اجمعين من حين النشأ الانساني الى يوم القيامة " ^(٢) . ونضى ابن عري في تأكيد استمرار القطبية بقوله : " وليس الاطلاع على غوامض العلوم الالهية من خصائص نبوة التشريع بل هي سارية في عباد الله من رسول رولى وتابع وتبع " ^(٣) ذلك لأن انقطاع الرسالة والنبوة في نظر ابن عري قاطع للصلة بين الانسان وعبوديته ، وإذا انقطعت الصلة بين الانسان وبين عبوديته من أكمل الوجوه ، انقطعت الصلة بين الانسان وبين الله . (٤) .

هذا ويستكمل عن الصلة بين الحقيقة المحمدية لدى الصوفية والبيدع الأول لدى الشيعة بعد قليل . وكما نتج عبد الكريم الجيلي ابن عري في القول بوحدة الوجود ، تهمه أيضا في القول بالحقيقة المحمدية . لأن القول بوحدة الوجود ، عادة يستتبع القول بالحقيقة المحمدية .

والظاهر أن الجيلي قد أوضح نظرية الحقيقة المحمدية أكثر مما رأينا عند ابن عري ، وتجلي ذلك في نظريته في الانسان الكامل وأنه محور الوجود كله ، به بدأ ، به يحفظ ، حتى وصل في نظريته تلك الى التصريح بأن محمدا (ص) هو الوجود وهو الله . يقول في ذلك : " ان الحق اذا تجلى لعبده ، وأفساه عمن نفسه ، قام فيه لطيفة الهية ، وإذا كانت هذه اللطيفة ذاتية ، كان ذلك الهيكل الانساني هو الفرد الكامل والثبوت الجامع ، عليه يدور أمر الوجود ، وله يكون الركوع والسجود ، به يحفظ الله العالم " ^(٥) . ولا يخفى ما في هذا القول من الفسوق

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ٣٤ ، ١٨٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٥١ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٠٠ .

(٤) انظر نفس المصدر ص ٢٢٩ .

(٥) الانسان الكامل ج ١ ص ٤٤ .

والضلال ، لأن الفرد الكامل هذا ، ذو هيكل بشري ، ولكن له الركوع والسجود .
وهذه الصفة ليست إلا لله تعالى ، إذ لا ركوع ولا سجود إلا لله .

ومضى الجيلي في هذا الشطط والخروج عن الدين ويقول : " أن الله خلق
النفس المحمدية من ذاته . . . وخلق الملائكة من نفس محمد (ص) ، وكذلك خلق إبليس
وأتباعه من نفس محمد (ص) " (١) . ويوضح لنا هذه الفكرة بقوله : " أن الله سبحانه
وتعالى خلق نفس محمد (ص) من نفسه ، وليسبت الشيء الأتات الشيء . وخلق بعض
الحقائق المحمدية من حقائقه تعالى ، ثم خلق نفس آدم عليه السلام نسخة من نفس
محمد (ص) . . . (٢) .

وهذا ، يرى الجيلي ينظر إلى الحقيقة المحمدية كابن عري تماماً بتمام ،
إذ هي مبدأ خلق العالم وأصله ، باعتبار أنها أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي
في صور الوجود . ولهذا فهي التعيين الأول ، والتعيين الكلي والتي تليها التعيينات
الجزئية التي أرادها الله حين رأى نفسه في مرآة الحقيقة المحمدية ، وانكشف له حقيقة
ذاته وكمالاتها وما فيها من أعيان الممكنات التي لا تحصى ، فأحب اظهار كمالاته في
صور تكون له بمثابة المرايا التي يرى فيها نفسه ، فكانت أعيان الممكنات الخارجية تلك
المرايا " (٣) .

وهذا المعنى يقول ابن عري موضحاً الفكرة السابقة : " وقد كان الحق أوجد
العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه ، وكان كمرأة غير مجلوة . ومن شأن الحكم
الإلهي أنه ما سوى محلاً ولا يستد أن يقبل روحاً الهيا عبر عنه بالنفخ فيه . وما هو
إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المساوية لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم
يزل ولا يزال وما بقى إلا قابل . والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس ، فالأمر كله
منه . . . فأنقضى الأمر جلالة مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرأة وروح تلك
الصورة " (٤) .

إلى هنا يتبين لنا ، كيف أن ابن عري قد استخدم نظرية الحقيقة المحمدية
كحقيقة كونية مبنياً فيزيقيته ، وكصورة من نظرية الفيض " باعتبار أن أول مظهر أبدعه الله
وجعله مظهرها لنور اسمه الأول هو رسول الله (ص) ، فالحق أول ما خلق ، خلق نوره ،
فمن رآه رأى نور الأول ، ثم خلق الروح وهي أول بالنسبة لما بعدها ، ثم خلق للعبد

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٨ .

(٢) الانسان الكامل ج ٢ ص ٣٦ .

(٣) انظر : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢١٤ - ٢١٥ . شرح القاشاني

على مفهوم الحكم ص ٤٤٤ لانسان الكامل ج ١ ص ١٩٣ ، الابريز للرباغ ص ٤٤٤ - ٤٤٦

(٤) شرح القاشاني على النصوص ص ٩ - ١١ ، الفتوحات المكية ج ١ ص ١١٣ .

المقل وهو أول بالاضافة لما بعده ، ثم خلق الله مظاهر لاسمه الأول كثيرة * (١) وهذا هو عين القول بنظريتي الفيض والمقل الفعال كما أوضحناهما سابقا .

ما تقدم ، نستطيع القول بأن الصوفية في الاسلام ، قد اعتبروا الحقيقة المحدية ، الدمد التي قامت عليها قبة الوجود ، وتوكيدا لهذا المعنى يقول صاحب الأبريز : " ان النبي (ص) سبب في كل موجود " (٢) وهذا الاعتبار يكون النسبي (ص) مبدأ خلق العالم وأصله عندهم يذهبون ، تارة أخرى الى أن الخيال أصل جميع العالم ، معالين ذلك بتعليقات فاسدة لا يقبلها عقل ولا شرع . اذ يقولون " أن الخيال أصل جميع العالم ، لأن الحق هو أصل جميع الأشياء ، وأكمل ظهوره لا يكون الا في محل هو الأصل ، وذلك المحل هو الخيال " (٣) .

ولنقف عند هذا الكلام قليلا ، ولندسب مع قواعد المنطق السليم . وتركب قضايا منطقية من تلك الدعاوى الفاسدة ، لنرى بمصحا أن تلك الفكرة التي اعتنقوها فكرة باطلة لا أسس لها من الصحة اطلاقا .

محمد أصل العالم (مقدمة صفوى)
 (١) فهم يذهبون الى أن : الخيال أصل العالم (مقدمة كبرى)
 ∴ محمـه خيال (النتيجة) (١) ٠٠٠٠ (١)

وهذه النتيجة واضحة جليلة لا تحتاج الى شرح وتفصيل ، ومن اعتنق هذا القول هو أقرب الى الكفر والضلال منه الى الفسوق والمصيان .

(الحق أصل جميع الأمور) (أى أصل العالم) (مقدمة صفوى)
 (الخيال أصل العالم) (مقدمة كبرى)
 (٢) هم يذهبوا الى أن : الخيال أصل العالم
 ∴ الحق خيال (النتيجة) (٢) ٠٠٠٠ (٢)

ومن اعتنق مثل هذا القول فهو واقع في الكفر الصراح .

(١) أحمد سعد المقاد : الأنوار القدسية في شرح أسماء الله الحسنى وأسرارها الخفية

ص ٢١٦ . تحقيق محمد سليمان نرج . طبعة دار الشعب .

قارن : ابن عربى : ذخائر الأعلاني - شرح ترجمان الأعشواق ص ٢٥٥ - ٢٦٢ طبعة

سنة ١٣٨٨ هـ

(٢) الأبريز للدباغ ص ٤٤٤ - ٤٤٦ .

(٣) عبد الكريم الجيلي : الانسان الكامل ج ٢ ص ١٨ ، ٢٥ .

قارن : النبوات لابن تيمية ص ١٨٤ .

مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٢٨ .

إذا نظرنا الى النتيجة السابقتين (١ و ٢) ، نؤكد ما ذهبنا اليه قبل قليل من أن ابن عربى ومن سار على شاكلته ، قد اتخذوا من الحقيقة المحمدية مبدأ يؤسسوا بها نظرياتهم المنحرفة عن المنهج الاسلامى .

محمد خيال (مقدمة صغرى)

الحق خيال (مقدمة كبرى)

• • • الحق محمد أو محمد هو الحق ؟

وهذا هو عين قولهم بأن ما فى الوجود ، ما هو الا مجال للذات الالهية الواحدة • تجلى فى صورة محمد (ص) • ويقتضى من هذا القول • ~~الذي هو~~ بوحدة المنبجيات • لان الانسان اذا كان مجلى من المجالى الالهية • وانتم نفسه موجودا فى الله • مفتيا فيه • فانه لا يرى شيئا غير الله • ونا • عليه • فالجميع يعبدون الله المتجلى فى صورهم والتالى صور جميع المعبودات سواء اكانت وثنية أم غيرها • لأنهم فى الحقيقة — ففى نظرهم — لا يعبدون الا الله • وقد قدم لنا كل هذا • •

هذه هى ملامح نظرية الحقيقة المحمدية التى قال بها المتصوفة • وقد رأيناها فى مضمونها أنها نظرية غير اسلامية • بل ومتناقضة مع الاسلام لها وروحها • فقد تطرقوا فى قولهم بالحقيقة المحمدية الى حد الفلو فى الرسول محمد (ص) تطرفا لا يقرهم عليه كتاب ولا سنة • حيث نظرنا الى الرسول محمد (ص) على أنه الحق وهو الخلق • ولكن مقام النبى (ص) كما أرشدنا اليه الله ورسوله • هو فى تمظيمه كبشر ورسول • كما تشير الى ذلك الآية " قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى أنصا الهكم اله واحد (١) • ونقف فى التنثرة اليه عند حد الاقتداء به • واتباعه فى كل ما جاء به • وان الشهادة به ركن من أركان الاسلام • والدعاء له والصلاة عليه أسس لازم من لوازم الايمان كما قال تعالى : (ان الله وملائكته يصلون على النبى • يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) (٢) •

(١) الكهف : الآية الأخيرة •

(٢) الأحزاب : ٥٦ • انظر : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢١٩ •

ونريد الآن — وفي ختام بحثنا عن هذه النظرية — أن نوضح أهم المصادر التي أثرت فيمن قال بها كابن عربي والجيلي وغيرهما • ونرى أن أرباب القول بالحقيقة المحمدية قد تأثروا بمصادر من داخل المجتمع الاسلامي • ومصادر أخرى غير اسلامية •

١- فمن المصادر الاسلامية (من داخل المجتمع الاسلامي) :

١٠١. الحلّاج :

اننا لا نعتبر الحلّاج مصدرا اسلاميا • نظرا للسمة الغالبة على تصوفه • رأينا • رالتى أخرجه الى جو غير اسلامي • وانما يمكن أن نجعله مصدرا من داخل المجتمع الاسلامي •

فقد قال الحلّاج بفكرة الحقيقة المحمدية • بل يعتبر أول من بذل البذور الأولى لهذه النظرية الخطيرة في حقل الفكر الاسلامي على أساسه شيعي • حيث كان داعيا قرمطيا •

فكان يرى لمحمد (ص) حقيتين : احدهما قديمة وهى النبوّة الأولى الذى كان قبل الأكوّان • والاخرى حادثة وهى محمد (ص) • ونجد نفس هذه الفكرة قد قالها ابن عربي ومن نهج نهجه • حيث أوضحنا قبل قليل • أنهم نظروا الى الحقيقة المحمدية المثلة فى محمد (ص) على أنه هو الخلق وهو الحق (١) • فهو ان حادث وقد يسمى على حقيقته تصديقا للحلّاج وفكرة ابن عربي •

ويروى لنا دى بور أن بلاد الفرس هى بلاد مذهب الاثنى عشرى وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من اثنيّة قد أثرت فى الخلافات الكلامية فى الاسلام تأثرا مباشرا • أو من طريق المانويّة أو الفرق الغنوسية الأخرى •

قارن : د • ابو الوفا التفنازانى : مدخل الى التصوف الاسائى ص ١٥٨ •

(٢) الغنوسية : جماعات دينية فلسفية • ظهرت فى القرنين الأول والثاني للميلاد ولم تنزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأديان وتمزج الدين بالفلسفة (أنظر : دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٥ ترجمسة محمد عبد الهادى أبو ريّة •

ولكن الحلاج ، والرغم من خطورة نظريته الى الحقيقة المحمدية ، إلا أنه
 يميز بين الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية تبعا لنظريته في الحلول والاتحاد .
 ولكن ابن عربي — وتمشيا مع مذهبه العام في وحدة الوجود — قد اعتبر
 الطبيعتين وجهين لحقيقة واحدة . ظاهرها الخلق واطنهما الحق . أو ظاهرها
 الناسوت واطنهما اللاهوت على حد تعبير الحلاج .

قال ابن عربي في هذا المعنى :

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت أعددت المراتب تعدلها (١)
 وقال :
 جمع وفرق فان المين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تسبدر (٢)

٢٠ التشيع :

ان التشيع — كالحلاج — لا نستطيع أن نعتبره مصدرا اسلاميا ، بقدر ما
 هو مصدر نابع من داخل المجتمع الاسلامي . لأننا نستطيع أن نقول
 أن الحقيقة المحمدية هي من الأمور التي تدخل تحت الصلة بين التصوف
 والتشيع ، لأنها تبحث شكل الصلة بين الصوفية والنسبي .

فإننا رأينا أن هناك اتفاقا واضحا بين نظرة المتصوفة والشيعة الى النبي ،
 باعتباره شخصا انبيا وأبا روحيا لكلتا الطائفتين ، رأينا في الوقت نفسه
 أن هناك توافقا تاما بين نظرة الصوفية الى الأولياء الذين يقابلون الأئمة عند
 الشيعة ونظرتهم اليهم من حيث التداسة والمصمة .

ونقطة أخرى ، يهمل أن نلفت النظر اليها وهي ان اهتمام الصوفية كسان
 منصرفا في البداية ، الى الولاية وإلى الله ، أكثر من انصرافه الى النسب
 وشخص النبي . فقد كان المتصوفة والشيعة يضمون النبي في مكانه اللائق
 به باعتباره أمرا لا يقبل الجدل ، ولا يناقش فيه أحد ، ووجهوا كل همهم

(١) في وصي الحكم (شرح المقامات) ص ٥٦ - ٦٣ . الفلسفة الصوفية في
 الاسلام ص ٥٢٤

(٢) نصيب الحكم ص ٦٩

الى الولاية • يسندونها ويؤسسون لها ، ويحاولون أن يجدوا لها قاعدة
 يبنون عليها عقيدتهم ، تماما كما فعل الشيعة من تركيز قواهم في توثيق عرى
 الامامة وجمع الأدلة على صحتها • أما الاهتمام بالنبي (ص) فقد ظمــــــــــــــــس
 متأخرا سواء عند الصوفية أو الشيعة • بالنسبة للصوفية نهض بهما بن عمر بن
 وعبد الكريم الجيللي كما رأينا من قبل ، وكذلك الشيعة لم يفكروا بالمقارنة
 بين النبي وعلى إلا في القرن الرابع أو الخامس بعد أن صفت لهم المقيــــــــــــــــدة
 وتأسس لها البنيان (١) • ففرق من الفرق الغالية الشيعية من يحاول أن يوازن
 بين النبي وعلى ويفاضل بينهما • ففلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهــــــــــــــــم
 من حدود الخليفة • وحكموا فيهم بأحكام الالهية ، وربما شبهوا واحدا
 من الأئمة بالاله ، وربما شبهوا الاله بالخلق • وهم على طرفي القلــــــــــــــــو
 والتقصير • وان لهذه الفكرة أصل لدى اليهود والنصارى • إذ اليهــــــــــــــــود
 شبهت الخالق بالخلق ، والنصارى شبهت الخلق بالخالق ، فســــــــــــــــرت
 هذه الأفكار في آذهان الشيعة الغلاة ، حتى حكمت بأحكام الالهية فــــــــــــــــى
 حق بعض الأئمة • تماما كنظرة الصوفية الى الانسان الكامل وما ذهبوا اليه
 من أقوال في الحلول والاتحاد • وتفضيل الولاية على النبوة • والقول بتفضيل
 الولاية على النبوة • أمر له صلة بالتشيع ، حيث ذهبت (العلــــــــــــــــياية) (٢)
 الى تفضيل على النبي (ص) •

ما تقدم ، نقرر أن مدخل نظرية الحقيقة المحمدية نجد ها عند غــــــــــــــــلاة
 الشيعة • منها ما ذكرناه سابقا ، ومنها غلاة الشيعة الاثني عشرية ، حيث
 أن الاعتقاد عندهم بأزلية النور المحمدي قبل سائر المخلوقين ، وقد استمر

(١) د • كامل مصطفى الشبيبي : الضلة بين التصوف والتشيع ص ٤٤٩ - ٤٥٠ •
 (٢) العلــــــــــــــــياية : أصحاب العلــــــــــــــــياية بن ذراع الدوسي • وقال قوم : هو الأســــــــــــــــدي
 وهي من الفرق الغالية • وزعم العلــــــــــــــــياية أنه بعث محمدا ، يحنى عليها وسماه الها •
 وكان يقول يذم محمد (ص) وزعم أنه بعث ليدفع الى علي فدعا الى نفسه •
 ويسمون هذه الفرقة الذمية •
 أنظر : الملل والنحل ج ١ ص ١٧٣ - ١٧٥ •

هذا النور المحدث بعد محمد (ص) في صورة على رضى الله عنه ، وآل نبيه الأكرمين .

وكذلك الاسماعيلية قد اعتمدوا على هذه الفكرة في بيان قداسة الأئمة وعصمتهم . حيث يرون أن النور المحدث قد تسلسل في الأنبياء حتى محمد بن اسماعيل صاحب الأئمة بعد النبي محمد (ص) . وهذا نرى تأثير المتصوفة بهذا المذهب الاسماعيلية ، فأختلط كلامهم ، وتشابهت عقائدهم (١) . فمنرى هؤلاء قد قالوا بعصمة الأئمة وقد استهم ، وبالمقابل نرى نفس الأمر عند المتصوفة عند ما قالوا بالمرتبة الكاملة للقبط ، ذلك الانسان الكامل صاحب أعلى علم بالله . لأن القبط في نظر ابن عربي هو روح محمد (ص) وهو الممد لجميع الأنبياء والرسول من حين النشأ الانسانى الى يوم القيامة (٢) . لذلك فالقبط لا يدانيه أحد في مقامه من المعرفة حتى يقبضه الله الى جواره ، فيورث مكانه لأحد غيره من أهل المرفان ، وهذا ما تقول به الرافضة ، ونفس الفكرة قالت الصوفية ، بترتيب الأبدال بعد هذا القبط ، ومثلهم في ذلك كمثل الشيعة ان قالوا بترتيب الثقباء بعد الائمة (٣) .

أما المصادر غير الاسلامية المؤثرة في القول بالحقيقة المحمدية ، فأهمها المصدر النصراني بالاضافة الى الفلسفة الأفلاطونية المحدثه .

فقول الصوفية في الاسلام بالحقيقة المحمدية له أصل عند النصارى ، فما ادعاه الصوفية لمحمد (ص) هو عين ما ادعاه النصارى لميسى عليه السلام . فمحمد (ص) عند الصوفية هو الحق وهو الخلق ، أى عواله وهو مألوه كسما أوضحنا ذلك سابقا . فهو اله باعتباره هو الحق ، وهو مألوه باعتباره هو الخلق . فهو اذن بنى نظرهم رب له أصل هو الذات الأحدية . وان عيسى عليه السلام عند النصارى رب ولكن له أب هو الله (٤) .

(١) انظر : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢١٦ . الحياة الروحية فى

الاسلام ص ١٣٣ . منهاج السنة ج ١ ص ٢١٩ .

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥١ .

(٣) انظر الحياة الروحية فى الاسلام ص ١٣٣ - ١٣٤ . ذخائر الاصلاح لابن عربى

ص ٢٠٢ - ٢٠٤ . الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٢ - ١٦٢ . منهاج السنة

ج ٢ ص ٢٣ .

(٤) التصوف الاسلامى فى الأدب والأخلاق ج ١ ص ٢٧٩ .

والشبه واضح جدا بين القولين •

ومن جهة أخرى • أوضحنا سابقا أن الصوفية يرون في الحقيقة المحمدية أصلا لكل شيء • وهى بهذا الاعتبار القوة المدبرة التى يصدر عنها كل شيء • فتكون إذن صلة الوصل بين الله والناس • وهذا القول له أصل عند النصارى حيث يقولون أن عيسى ابن الله • فهو إذن بهذا الاعتبار يكون هو الصلة بين الله وبين الناس • وهنا أيضا نلاحظ قوة الشبه والتوافق بين القولين ونزيد هذه النقطة وضوحا • إذا رجعنا إلى الأقسام الثلاثة فى الفكر المسيحى لنرى مزيدا من الأثر النصراني والفلسفة الاغريقية فى الفكر الصوفى فالأقسام (١) الثلاثة هى : الوجود والصلو والحياة • أن تسمية هذه الأمور بالأقسام أو الأصول يرجع إلى أثر الفلسفة الاغريقية فى تفلسف المسيحية • وتحديد هذه بثلاثة يرجع إلى المصدر نفسه أيضا • لأن ما نراه هنا فى المسيحية على هذا الوجه يذكرنا بـ (مثل أفلاطون) • فقد جعلها أصول هذا الوجود المشاهد • وأعتبر هذا الوجود ظلالها وشبهها بها فقط • كما يذكرنا ذلك (بثالوث) أفلوطين المصرى الذى يمثل فى الواحد • والعقل • ونفس • العالم •

وإذا غتشنا على الألفاظ الدالة على هذه المعانى الثلاثة فى المصدر النصى للمسيحية وجدنا • الله • كلمة الله • الروح القدس (٢) •

فإذا نظرنا إلى الصلة التى تربط بين الروح القدس والحياة • نراها صلة واضحة • حيث أن القوة المدبرة التى هى أساس معنى الحياة مأخوذة فى معنى (الروح القدس) • وهذه هى نفس نظرة الصوفية إلى الحقيقة المحمدية باعتبارها القوة المدبرة التى يصدر عنها كل شيء • وقد تقدم لنا كل هذا •

والخلاصة • أننا نستطيع أن نقرر هنا • بناء على كل ما سبق أن الحقيقة المحمدية مأخوذة برمتها من الأصول النصرانية • بل يذهب الدكتور

(١) الأقسام : جمع أقنوم بمعنى الأصل والمبدأ •

(٢) انظر : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ص ١١٣ - ١١٤ •

قارن : د • أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ص ١٠٧ - ١٢٣ •

جمهورية أفلاطون ص ٢٧١ - ٣٠٦ (الكتاب السابق الخاص بالمشعل)

ترجمة حنا خباز •

زكى مبارك الى القول بأن الحقيقة المحمدية " أسطورة من الأساطير " وهى مسروقة من النظرية النصرانية ، كما أن النظرية النصرانية مسروقة من الفلسفة اليونانية ، وإن لهذه النظرية أصول فى الفلسفة القديمة ، والديانات القديمة أيضا " (١) .

وما يؤيد ما ذهبنا اليه من الأثر النصرانى فى النظرية الصوفية الخاصة بالحقيقة المحمدية هو ما ذهب اليه نيكلسون حيث يعتقد بماثلة بين المذاهبين الصوفى والمسيحي ، وأبان لنا الصلة الوثيقة بين المذاهبين ، فيقول " ان فكرة الحقيقة المحمدية ، وإن كان محمدا نورا لله ، وأنه أصل الحياة جميعها ، وهو الانسان الكامل الذى تجلت فيه جميع الصفات الربانية — هذه الفكرة مبرهنة بفكرة الكلمة (LOGOS) " اللوغوس " . والكلمة هى الأصل الالهى للأشياء جميعا وتشخص فى النبي محمد (ص) . فالتعابير التى تنسب الى النبي (ص) هى بعينها التى تنسب للمسيح القديس يوحنا ، والقديس بولس وعلماء اللاهوت المتأخرون من متصوفة المسيحيين " (٢) .

قال الأب كليمنت الاكندرى : " ليس فى الوجود الاثنى واحد ، وهو الانسان الذى خلقه الله على صورته ، والذى يحل فيه روح القدس ، والذى يظلم منذ الأزل ، فى كل زمان بصورة جديدة " (٣) .

وكأن هذه العبارة هى تلخيص لما ذهب اليه الصوفية من قولهم فى القطب الأول — قلب الزمان وواحد الزمان — على حد تعبيرهم . ذلك الانسان الذى خلقه الله على صورته ، فحل فيه الروح الالهى واصبح ظاهره خلق وباطنه حق . له أصل فى النص السابق (ليس فى الوجود الاثنى واحد ، وهو الانسان الذى خلقه الله على صورته) . كما أن ما ذهب اليه الصوفية من قول باستمرار النبوة

(١) د . زكى مبارك : التصوف الاسلامى فى الأدب والأخلاق ج ١ ص ٢٧٩ — ٢٨١

قارن : الحياة الروحية فى الاسلام ص ١٣٢ — ١٣٣ .

التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢١٧ .

(٢) د . نيكلسون : انجيلية فى الاسلام ص ٨٢ . ترجمة نور الدين شريعة .

(٣) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢١٧ .

وعدم انقطاع الوحي والرسالة ، له أصله أيضاً في النص السابق وهذا واضح من قول الأب كليمنت الاسكندري بأن ذلك الانسان الذي خلقه الله على صورته ، والذي يحل فيه روح القدس " يظهر منذ الأزل في كل زمان بصورة جديدة " .

وهذا ما يظهرنا على الأثر الواضح للمصدر النصراني على العقليـة الصوفية . وقد أوضحنا قبل قليل أثر الفلسفة الاغريقية في تفلسف المسيحية .

والى هنا ، نكون قد أتينا على دراسة التصوف منذ أن ظهر كمظهر من مظاهر الزهد والمعبادة الى أن اكتمل وأصبح ذو نظريات ومذاهب ثابتة محددة الأركان . وقد رأينا أن هناك نوعين من النتائج الصوفى ، منـهـ ما كان مهتماً بالناحية العملية التعميدية ، فأطلقنا على هذا النوع — من التصوف لقب التصوف السننى ، نظراً لمراعاة حدود الشرع عند من ينطبق هذا اللقب . وأظهرنا ما فى هذا النوع من ملامح اشراقية ، الناتجة عن التأثير بالمصادر غير الاسلامية ، تلك المصادر التى ساعدت على نشأة التصوف الاسلامى ، لاعتقادنا أن التصوف ، كطريق له أسلمته ومقوماته ، شىء جديد فى الاسلام ، ومن أحدث فى الاسلام شيئاً فهو عليه رد .

ولكن الصوفية لم يقفوا عند هذا الحد ، بل أخذ التطرف فى الذوق والغناء يتمشى فى العقليـة الصوفية ، حتى وصلوا الى درجة الضرر بالأسس التى أقاموا عليها نظرياتهم ، اغتراراً منهم بأنها نظريات علمية لتجارب موضوعية ، ولكنها فى الواقع لا تعدو أن تكون تكهنات تأثروا فيها بالفلسفات الأجنبية ، والثقافات غير الاسلامية . فأنت تلك التجارب ثارها فى ظهور النظريات المنحرفة عن المنهج الاسلامى ، والتى قدّمها الصوفية لغيرهم كأولياء هادين بغيرور جامع لاعتقادهم أنهم بلغوا الذروة فى تحصيل الملسم اللدنـى المأخوذ من الله مباشرة وبلا واسطة . فكان منهم ما كان من شسورة عنيفة على الفقهاء ، بل ودعوة الناس الى النفور من مجالسهم ، والتجمع فى حلقات ذكرهم البتة عند شيخهم المتسلط ، حيث قبرا انفسهم المنسوبة ، وكبت الحرية الشخصية ، بل وطمس القدرات العقلية للمريدين . فلا سؤال لا اعتراض ولو كان كالم الشيخ معارضا للتصرم الشرعية . هذا هو التصوف ، وهذه هى حقيقته ولقد توخينا الدقة فى البحث والاعداد ، فقررنا فى هذه الرسالة ما اعتقدناه دون تمصب أو تسامح ، بعد طول دراسة موضوعية تحليلية ومقارنة بميزان الكتاب والسنة .

والآن — وفى ختام رسالتنا هذه — سوف نبدى رأينا الأخير فى حقيقة التصوف ككل .

تكلما في الأبواب والفصول السابقة عن التصوف كحركة من الحركات الهدامة التي نشأت في البيئة الاسلامية ، وأثرت في العقلية العربية . والاسلامية تأثيرا كبيرا . ورأينا أيضا أن التصوف - كظاهرة عامة - من الأمور المحدثه فسي الملة الاسلامية ، حيث بدأت هذه الظاهرة في نهاية القرن الثاني الهجري تقريبا . وكان ظهورها كنتيجة حتمية للتفاعل والامتزاج بين المسلمين بحقيدتهم من ناحية وبين عقائد الأمم الكثيرة التي دخلت في الاسلام بحقائدها وأخلاقها وتفكيرها من ناحية أخرى ، إذ دخلت هذه المواقب من الأمم الاسلام ولا تزال عقائدها ، من وثنية جاهلية الى مجوسية بغيضة ، مترسبة في حنايا مشاعرها ، تترقب الظروف اليلائمة لنشر مثل هذه العقائد الفاسدة في صفوف المسلمين لتشويه عقيدة التوحيد الاسلامية ، وكان لهم ما أرادوا .

هذا بالإضافة الى حركة الترجمة والنقل من المصادر غير الاسلامية ، وخاصة الفلاسفة اليونانية ، مضادة بخلاف الأفلاطونية المحدثه ، والتي تغلغلت في العقلية العربية ، فأقبل عليها الفلاسفة المسلمون بشغف ، وأخذوا يحاولون جادين بالتوفيق بينها وبين الدين ، لاعتقاد فاسد اعتقدوه هو " أن النظر البرهاني لا يؤدي الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له " (١) . فتلقفوا هذه الفلسفة بنظرياتها المثبتة عنها كمنظريتي الفيض والمعرفة الاشراقية ، وأخذوا الصوفية من بعدهم محل كثير من المشكلات المقائدية في نظرهم . ومن هنا انتقل التصوف من الناحية العملية التمهيدية الى الناحية النظرية الفلسفية ، فمقدوا طرائقه ، وأدخلوا فيه عقائد شاذة ، كالفنريات المنحرفة عن المنهج الاسلامي ، والقول باسقاط التكاليف الشرعية عن المارفين الواصلين ، وغير ذلك مما يخالف صريح المقل والشرع .

ولهذا نرى أن التصوف عقيدة فلسفية قديمة نشأت قبل الاسلام فسي الفلسفة الاشراقية المنسوبة الى أفلاطون ، وغيرها من المذاهب والفلسفات القديمة ، كالفلسفة الهندية القديمة ، والتي ما زالت عقيدة الهند الى اليوم وهي القول بوحدة الوجود .

(١) ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٣٥
طبعة سنة ١٩٦١ .

وهذا يعنى أن التصوف غير الزهد المصروف فى العقيدة الاسلامية ، فالزهد شئ والتصوف شئ آخر يختلف عنه كل الاختلاف ، بل هناك فرق بين الزهد فى العقيدة الاسلامية ، والزهد فى العقيدة الصوفية .

فالتصوف اذن فلسفة كاملة ، وعقيدة غايتها فتح القلب على علوم غيبية ، لا تتلقى عن الرسل ، بل تتلقى بطريق الكشف عن الله رأسا أو عن الرسول (ص) حسب زعمهم . ومن هنا اذا فتشنا فى مؤلفات بعض الصوفية ، فانتا لا نجد شيئا يحتاج اليه المرء من علم أو فضل أو أدب ، فانهم قد اشتهروا بالاعراض عن العلم ، والاعتزاز بالجهل ، ومن هنا ، اعتمد بعض الصوفية على نوع من العلم الغيبي يطلقون عليه اسم العلم اللدنى ، وطريق الوصول الى هذا العلم هو المجاهدة بصـور كثيرة ، ويقولون أنه أصبح من العلوم المكتسبة المحصلة بالتعلم . وموضوع هذا العلم الفيوضات والتجليات والكشف والكرامات ، وتتألف مادته من تفسيراتهم الغريبة لصا يقع تحت سمعهم ومصرهم وأتوالمهم التى يلقونها على علانيتها فى المناسبات ويسمونهم (فتوحات العارفين ومشرىات الواصلين) (١) ، والتحقق بهذا العلم معناه الولاية ، وعندنا يصبح هذا الولي أعلى عالم بالله ، ومن هنا جاءت فكرة تفضيل الولاية على النبوة عند المتصوفة .

ولكنه لا يغوتنا أن نقرر هنا وللأمانة ، ان ذلك لا يعنى أن كل رجـل نسب الى التصوف كان يحتقد تلك العقيدة ، بل من وصل الى الفاية منهم وصل الى هذا ، لأن الطريق الصوفى مراحل ، وكلام كل انسان فيه يدل على المرحلة التى وصل اليها .

والظاهر أن تطور التصوف هذا ، بالإضافة الى تسلطه على عقول الناس قد زاد من حماس المتصوفة ، والانجراف وراء المخيالات والأوهام ، ولكنهم فـسى حقيقة تطورهم هذا ، كانوا ولا يزالون يسبحون فى بحار السراب بدليل أن معرفتهم المزعومة قائمة على الكشف الخيالى ، فهم يقولون : " وصدار العلم الذى يختص به أهل الله تعالى على سبع . . . ومنها معرفة الكشف الخيالى " (٢) . وكان من نتيجة تخبطهم هذا ، أن تغلفتهم شياطين الأباطيل وقصفتهم فى أرضية الفسـسوق

(١) الصوفية فى نظر الاسلام : سميج عاطف الزين ص ٤٠ .

والضلال والانحراف عن جادة الصواب ، ففراهم مسرة خلويون ، وتارة اتحاديون ،
وثالثة اباحيون ، يعبدون ما ينحتون بأصابع الأضاليل ، وينطقون بما يخيلون من
شطحات المبرسمين . مما أبعدهم ذلك عن بساطة عقيدة التوحيد ، لأن ما
نحتوه ، وما تشلوا به ، وما شطحوا ليس من الاسلام في شيء ، فضلا على أن يمت
بصلة الى التصوف الاسلامي المعتدل .

ويكفي أن نقدم دليلا واحدا لما ذهبنا اليه ، وهو قول أحد الصوفية
وهو العفيف التلمساني ، فحين سئل ، اذا كان الوجود واحدا ، فلم كانت الزوجة
حلالا والأخت حراما ؟ . قال : " الكل عندنا حلال ، ولكن هؤلاء المحجسون
قالوا حرام ، فقلنا حرام عليكم وقال أيضا : " انه ثبت عندنا بالكشف ما يناقض
صرح العقل ، ومن أراد التحقق فليترك النقل والشرح " (١) . وما لا شك فيه
أن هذا قول باطل ، لا يقبله أي مؤمن صادق الايمان ، وهذا نرى أن الصوفية
قد ابتعدوا عن الاسلام قليلا أو كثيرا ، لأنهم :

أ — تحولوا من الايمان الصادق القائم على التصديق بما جاء به النبي (ص) الى
ما أسموه بالمعرفة الذوقية ودون سلوك أو عمل .

ب — وتأيدوا للفقرة السابئة ، نكتفي بذكر مثالا واحدا هنا ، لاظهار مسدى
انحراف الفهم الصوفي ، ومنى تحولهم من الايمان الصادق القائم على
التصديق بما جاء به النبي (ص) الى ما أسموه بالمعرفة الذوقية ، فهم
قد تحولوا الى عدم الايمان بالجنة والنار كشئ محسوس ، بل اتخذوا لهما
مفاهيم جديدة بعيدة عن الرهبة والخوف ، فلا ثواب ولا عقاب عندهم ، بل
نعيم دائم ، بل سمى المذاب عذابا هذوياً ، ولا يخفى ما نفسى
هذا القول من بعد عن الاسلام وعبادته . فالثواب والعقاب اذن ضرب من
الأوهام ، فلا ثواب ولا عقاب لأن الجميع في نظرهم طائعين عابدين

(١) قارن : ابن تيمية : الفرقان ٨٦ ، ٨٣ ، ٨٩ ، ٩١ .

ان نظرتهم تلك الى مسألة الثواب والعقاب ، نظرة متعارضة مع صريح العقل والشرع . ان حكم الثواب والعقاب ، حكمة منطقية واقعية لها أثرها الفعال في حياة البشرية . فالعامل الذي أتقن عمله ، فلا بد له من مكافأة سواء أكانت مادية أم معنوية ، ونستطيع أن نلمح مردود هذه المكافأة في سلوك هذا الانسان . أما ذلك العامل الذي لا يتقيد بحدوده عمله ، ولا يأخذ بعين الاعتبار أوامر رئيسه ، فانه سوف يتعرض لعقوبات مادية كانت أم معنوية أيضا . وكذلك في الاسلام . فمن آمن وعمل صالحا فله جزاء الحسن ، ومن كذب وعصى فله العقاب الشديد (ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا) .

ولهذا نرى ، أن منهج الاسلام هو الاعتدال بين حاجات الانسان كلها ، ويعطى الانسان حق ربه ، ولا ينسى في سبيل ذلك حق زوجته ونفسه ورحمه ، كما يفعل الصوفية من هروب الى الكهوف والمضاربات غير عابئين بالأهل والزوج والوليد ، ولذلك جاء في الحديث الصحيح : (ان لربك عليك حقا ، ولزوجك عليك حقا ، فأعط كل ذي حق حقه) .

فالمسلم مثلا لا يجوز له شرعا أن يصوم صوما يضعفه حتى أنه ليفر من المدو كما يلجأ اليه الصوفية من أساليب مختلفة لاضفاف الناحية الجسدية لديهم . قال الرسول (ص) لمبند الله بن عمرو بن العاص : (فصم صيام داود ، كان يصوم يوما ويفطر يوما ولا يفتر اذا لاقى) . وهذه القوة البدنية التي يحطمها الصوفية برياضاتهم ومجاهداتهم ، مطلوبة في الاسلام للقاء المدو لأن الجهاد هو من أعلى مراتب الاسلام .

فالذين يمتتون قواهم بالتمسك ، ولو كان أصله مشروع ، ويطلق على جانب آخر من العبادة ، فانهم مفرطون بهذا الفعل . عاصون لله تبارك وتعالى من جهة أخرى .

ان مسألة التمسك والتشب لا يجوز فيها إلا اتباع المشروع ، والتقيد بالكتاب والسنة ، كحديث النفر الثلاثة الذين أتموا الى بيوت النبي (ص) فسألوا عن عبادته ، فلما أخبروا كأنهم تقالوها . . . وما دار بينهم وبين الرسول (ص) . . . ونستطيع أن نستخلص من هذا الحديث أن أي تجاوز فيما شرعه رسول الله (ص) في العبادات التي يتقرب بها الى الله عز وجل ، فصلى ذلك الخروج عن منهج الاسلام الى منهج آخر حتى ولو صلحت النيات ، فإن الله سبحانه وتعالى لا يعبد إلا بما شيع .

ومنا على ما سبق ، يتضح لنا الحقائق التالية لفهم قضية الكتاب والسنة :

- ٠ ١ الهدى هو ما كان من الله سبحانه وتعالى ورسوله (ص) فقط .
قال تعالى : (قل ان الهدى هدى الله) (١) وان هذا الهدى محصور
فى كتاب الله وسنة رسوله (ص) فقط وليس وراء هذا طريق ثالث يقرب الى الله
ويباعد من النار ، كما ذهب الى ذلك الصوفية من قولهم بأن الكشف
والمشاهدة وسيلة الى معرفة الله فقط .
- ٠ ٢ ان كل عقيدة تخالف كتاب الله وسنة رسوله ، فهى عقيدة باطلة يجب حرمها
والقضاء عليها . وان لا تأخذنا فى الحق لومة لائم .
- ٠ ٣ ان كل زيادة أو نقص فى تشريح العبادات والسلوك ، يراد بها التقرب الى
الله واصلاح النفس ، انما هو بدعة مرفوضة نصا وعقلا ، حتى لو كان من ممن
يقتسمون الى الاسلام ويدعون اليه .
- ٠ ٤ ان كل من ادعى علما غيبيا فى كتاب الله وسنة رسوله زاعما أنه قد وصله
بطريق الفيض أو الفتح أو الاتصال بالسما عن طريق الكشف والمشاهدة ، فانما
هو كاذب سارق .
- ٠ ٥ ان أئمة العلماء فى أمور الدين لا تؤخذ قضية مسلمة قط . بل لا بد من
عرضها على الكتاب والسنة ، فما وافقهما أخذ به ، ومن خالفهما
رد . فكيف بالصوفية الذين يدعون بأن علومهم مواجيد لا تقبل المنازعة ،
وانه لا يطلب منهم اقامة الدليل على صدق ما وصلوا اليه لان علومهم ذوقية ،
ونرى أن طلبهم عدم اقامة الدليل على صحتهم ، انما هو دليل قاطع
على كذب ما وصلوا اليه ومطالنته .
- ٠ ٦ ان الصحابة رضوان الله عليهم ، كانوا أبعد الناس وأتقاهم ، وأنهم تحققوا
بهذين الأصلين الثابتين : الكتاب والسنة . وان من كان على مثل
ما كانوا عليه فقد اشتد ، ومن شذ يميننا أو يسارا فقد ضل (١) .

(١) انظر : اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية . المقدمة .

أما الصوفية • فهم فى سلوكهم ورياضاتهم وغاياتهم • فقد تجاوزوا حدود الاعتدال • ولم يتحققوا بالأصليين : الكتاب والسنة • ولذلك نراهم :

١ • انصرفوا عن علم القرآن والحديث الى حلقات الذكر المبتدعة • والمواظب والقصر الصوفية الخرافية القريبة من النوادر الضحكة • وهذه الأوراد المحددة فى الخلوات أبعدتهم عن أداء الفرائض • تلهيا منهم للحصول على الكشف المزعوم • وكل هذه وتلك • أقامت التصوف المخلوط بالسطح ببدعه الخارجية عن سنة الأولين من السلف الصالحين • فهو خروج عن الجادة • وضلال عن قصد السبيل • يلجأ به الشياطين على الجاهلين فيؤمنونهم أنهم ممن صفوة المهتدين وما هم بمهتدين^(١) • (وإذا قيل لهم لا تفسدوا فسادى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون • إلا أنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون)^(٢) وأقل ما يتحقق به التصوف المخلوط بالسطح أنه داخل فى الفتنة التى يقول فيها النبى (ص) : (أيما رجل يحدث قوما بغير ما تصل اليه عقولهم كانت فتنة عليهم) •

فالديانة الإسلامية السمحاء ديانة مبنية على أساس متين ومعكم ممن التوحيد • ولكن فذهب بعض الصوفية الى مصادر أخرى من العلم والعرفان وأدخلوا فى هذه الديانة الكاملة المترابطة بعض العقائد المبتدعة • فالقرآن الكريم هو مرجعنا فى الحكم • لأنه الميزان الأساسى الذى يوزن به كل شئ • يستلزم الرد أو القبول • فمن وافقه قبلناه وأرطينا به • ومن مخالفه حذرنا منه • وابتعدنا عنه • وهذه مهمتنا الرئيسية فى هذه الرسالة نسأله تعالى أن يلهينا الرشاد والصواب للوصول الى الحق •

٢ • ان الصوفية بذلك • انصرفوا عن العلم الى العمل • ونقصوا بالعمل الرياضة الصوفية المعروفة • بمتطلباتها الشاقة من مجاهدة بصور كثيرة • وتختلف هذه الصور باختلاف الزمان والمكان والأشخاص • ويجمعها أمور واحدة هى تمذيب النفس • وترديد أذكار معينة والمزلة • وهذا نراهم نتيجة عزلتهم عن

(١) انظر : الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٤ •

قد فاتهم أمورا عظيمة من فوائد الاختلاط ، كالتعليم والتعلم ، والنفس والانتفاع ، والتأديب والتأدب ، والاستئناس والايئناس ، ونيل الثواب في القيام بالحقوق ، واعتياد التواضع ، واستفادة التجارب من مشاهدة هذه الأحوال والاعتبار بها . (١) .

أما الصوفية فلم يأخذوا بمثل هذه الفضائل ، وبذلك اهتموا عن الأخذ والتفكير بأمر الله وسنة رسوله (ص) .

٣ . الاستناد الى الرؤيا — الكشف — في استخراج الأحكام الشرعية ، وتكشف هذه الأحكام للمعارف كأنها رأي العين ، وهذا الطريق نراه يصححون أو يضعون الأحاديث ، وفي نفس الوقت لا يتحركون لغيرهم فرصة التحقق من أقوالهم ، لأنها في زعمهم مأخوذة من الله مباشرة وبلا واسطة . وان لهذه الدعوى خطرهما العظيم في عقيدة التوحيد الاسلامية ، لأنها تفتح المجال أمام أعداء الاسلام ليدسوا فيه مما ليس منه . وهذا ما حدث فعلا .

٤ . انهم تجاوزوا الحدود في أمور المبادات ومنها الطهارة والصلاة ، حيث عدوا الى التأويل الباطني للفرائض والسنن . وقد أدى بهم هذا التأويل الى الخروج عن جادة الحق (٢) .

٥ . ان هناك طريقا للهداية في الطريق الصوفي هو طريق الهواتف والمزالمة والانفراد . لا طريق الشرع . وهذه الهواتف والتخييلات في حقيقتها عبارة عن نزعات شخصية وجدانية ، وخواطر وتنزلات وهمية لا يمكن اقامة الدليل على صدقها . ولذا فهي مرفوضة عقلا لمجرد العقل عن اقامة الدليل عليها ، ومرفوضة شرعا لعدم موافقتها أصول الكتاب والسنة .
والطريق الوحيد الموصل الى الله معرفة الله كما أمر وحده لنا الله ورسوله (ص) .

(١) انظر : الامام أحمد بن محمد المقدسي : مختصر شراج القاصديين ص ١١١ - ١١٥ الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٤ . المكتب الاسلامي .
(٢) انظر مثلا : الفتوحات المكية ج ٣ ص ٣٤٤ ، وما قبلها وما بعدها .

٦ • ان تلك الهداية المزعومة تحمل الانسان على ترك الدنيا وما فيها ، والدخول الى البرارى والقفار — كما حدث مع ابراهيم بن آدم وغيره — ولا أدري ماذا الفائدة من دخول البرارى والقفار وليس فيها الا السباع والوحوش الضارية ؟ • ويتركون مجالس العلم والعلماء الذين يتدارسون القرآن ويتدبرون معانيه • وبالأضافة الى هذا فليس هناك أى مقول أو معقول على أن الهداية في مثل هذه الأماكن الخالية : فالصحابه رضوان الله عليهم كانوا يجتمعون حول رسول الله (ص) يتدارسون القرآن • ويعملون بأحكامه ليصلحوا أمور دينهم ودنياهم •

ومنظار عقلائي بسيط • نرى أن السلوك الصوفي بخلافاته وسياحته والهروب من المسئوليات الاجتماعية والقومية • ما هو الا سلوك مغالى فيه بعيد عن الصواب • فضلا عن الهداية والرشاد : ذلك لأن الصوفية بالقوا في ذم الدنيا وما فيها • واسرافهم في ذلك هو خير شاهد على انحراف الفهم الصوفي للأخلاق والقيم الاجتماعية والانسانية • وهو شاهد أيضا على أن قواعد الأخلاق عند الصوفية • انما أقيمت في الأغلب الأعمى على الأهواء الذاتية • لأن لكل واحد منهم نظرة خاصة الى هذه الدنيا تابعة الى مدى قربه أو بعده عن المبادئ الاسلامية الصحيحة • ودعوة الصوفية هذه • مناقضة لقوله تعالى : (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) •

٧ • ولكنهم وبالرغم من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية • قد آثروا المزلزمة والا نفرد عن الناس • ودعوا الى الترهيب وترك الزواج بحجة الوصول الى الولاية • بل قالوا ان الانسان لا يصل الى هذه المرتبة الا اذا ترك زوجته وأولاده وآوى الى الكهوف والمغارات • وفي هذه الأماكن المظلمة الموحشة تنزل عليهم العلوم الدنيوية بواسطة الكشف والمشاهدة • ونتيجة لتلك العزلة والانفراد • وتوهم الحصول على العلوم الغيبية • فانهم قالوا بالشطح والدعوى الصوفية المتنوعة وأهواء الكرامات • بل والمخاريق والشعبذة • وهذه وتلك ما يخالف صريح العقل والشرع • ونرى أن ظاهرة الشطح هذه • قد

ظهرت كنتيجة لازمة لقولهم بالفناء عن البشرية والاستغراق في الله على الكلية، ومن ثم كانت الرموز والاشارات، والشطحات المعنوية، المصبرة عن تلك النظريات المنحرفة عن المنهج الاسلامي كالحلول والاتحاد ووحدانية الوجود والحقيقة المحددية والتي قامت لديهم على حقائق كونية ميتافيزيقية، وحقائق علمية غنوصية. فهذه الأمور الغريبة عن طبيعة الاسلام جعلت المحققين من علماء الأمة يجمعون على أن التصوف من الأمور الحادثة في الملة، وعليه فالتنا نقرر أن التصوف في أصله وفي لفظه ومعناه، وفي مجاهداته ورياضاته، وفي ولسطته وغايته، متقدمه ومتأخره ليس من الاسلام في شيء.

وهذا يكون الأمر :

قد أحدث الناس أمورا فلا تتحول بها إلى امرؤ ناصح
فما جماع الخير إلا الذي كان عليه السلف الصالح (١).

أن عجز البيت الثاني قد جذبني وشداً انتهت إلى كثير، لأنه عسير الحق، وودت أن أعلق عليه، ولكنني قررت أن أحيل التعليق عليه، إلى صوفي كبير، صاحب التجربة الصوفية الكبيرة، بخلواته الطويلة فسي مشاركة مشق وغيرها إلا وهو الامام الفزالي. ليصور لنا الصورة الصادقة، والفروق الواضحة بين التجربة الصوفية بكشفها المزعوم وما كان عليه السلف الصالح، وذلك من خلال كتابه "الجامع الموامع عن علم الكلام"، والذي لمست فيه أن الامام الفزالي قد رجع في أخريات زمانه إلى ما كان عليه السلف الصالح، حيث يؤكد - رحمه الله - أن الشريعة وحدها، والاقتفاء بأثر السلف الصالح، إنما هما السبيل الوحيد لمصالح والتقوى، لا تلك الكشوف والمخيلات الوهمية الحادثة في الخلوات الصوفية. فيقول الفزالي: "فإذا قال الشارع ما أخبركم به الحدل فصدقوه وأقبلوه وانقلوه، فسلاماً

(١) ابن الزيات: التشوف إلى رجال التصوف ص ١٢٥. نشر أدولف فور
مطبوعات افريقيا الشمالية الفنية / الرباط.

يلزم من هذا أن يقال ما حد ثنكم به نفوسكم من غنوتكم فأقبلوه ، وأظهم سروره ، وأرووا عن ظنوتكم وضما ثركم ونفوسكم ما قالتها (١) .

ويستطارد الامام الفزالي ، ويذهب الى اقامة البرهان على أن الحق هو مذهب السلف الصالح ، وأن التجربة الصوفية لا توصل الى علم يقيني فضلا على أنها تعمل على الصلاح والتقوى . فيذهب الى القول بأنه لا بد من التسليم بأربعة أصول مسلمة هي :

١ . ان أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد بالاضافة الى حسن المهاد هو النبي (ص) ، فان ما ينتفع به في الآخرة أو يضر لا سبيل الى معرفته بالتجربة . ومن الذي يرجع من ذلك الى العالم فادركه بالمشاهدة ما نفع وضر وأخبر عنه ولا يدرك بقياس العقل ؟ . لأن العقل لا يهتدي الى ما بعد الموت . بل ان ذلك لا يدركه إلا بنور النبوة وهي قوة وراء قوة العقل . فهذا اعتراف صريح من الامام الفزالي الصوفى الكبير معلنا فيه أنه لا سبيل الى معرفة الأمور الغيبية بالتجربة الصوفية .

٢ . ان النبي (ص) أقاض الى الخلق ما أوحى اليه من صلاح المهاد فسي مهادهم ومخاشعهم ، وأنه ما كنتم شيئا من الوحي . وما تترك شيئا مما يقرب الخلق الى الجنة ورضا الخالق إلا دلهم عليه وأمرهم به . ونهاهم عما يقرهم من النار والى سخط الله .

ونلمس من هذه الأقوال أن الفزالي قد رتب فكرة الحقيقة المحمدية التي قال بها بعض الصوفية ، وأصاب عين الحق حين قهره أن الرسول (ص) ما هو إلا بشر رسول بلغ كما أمر ، وفي الوقت نفسه أعترف بالثواب والعقاب والجنة والنار بالمفهوم الاسلاني لهما ، بمسند أن أنكر ذلك بعض الصوفية الآخرون ماديتهما .

(١) الامام الفزالي : الجوامع العوام على هامش الانسان الكامل ج ١ ص ٢٥٠ .

٣٠ ان الصحابة رضوان الله عليهم أعرف الناس بمعاني كلام (ص) وأحراهم بالوقوف على كنهه ودرك أسرارهم ، وان هؤلاء الصحابة ليسوا متهمين في فهم كلام النبي (ص) ولا في ادراك مقاصده أو اخفائه بعد فهمه وليسوا متهمين في معاندته من حيث الحمل ومخالفته على سبيل المكابرة .

٤٠ أما السلطة الرابعة والتي لا بد من التسليم بها عند الامام الفزائلي ، فهي التي تمطينا الرأي الأخير في الطريق الصوفي من حيث مخالفته للنصوص الشرعية وما كان عليه سلف هذه الأمة . فيقول : " انهم طوال عصرهم (أي الصحابة) لم يدعوا الناس الى البحث والتفسير والتأويل والمضلالة في الدين ، بل بالفوا في زجر من خاض في مثل ذلك " . ولذا فالحق ما قالوه ، والصواب ما رأوه ، لا سيما وقد أثنى عليهم رسول الله (ص) وقال : (خير الناس قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم) (١) . ومذهب الامام الفزائلي مستمرا في اقامة برهانه على أن الحق هو مذهب السلف الصالح فيقول : " البرهان السمي على ذلك وطريقه أن نقول الدليل : على أن الحق مذهب السلف الصالح وأن نقيضه بدعة ، والبدعة مذمومة وضالاه " (٢) .

ومما أن الصوفية قد سلكوا في طريقهم وأدواهم ومواجيدهم اسلوسا على التقيفرتاما ما كان عليه السلف الصالح ، فهو ان بدعة . ومن الثابت أن رسول الله (ص) نهى عن الابتداع في الدين ، وقرر أن كل ما أحدث فيه من بعده فليس من الاسلام في شيء .
قال (ص) : (اياكم ومحدثات الأمور) وقال (ص) : (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو عليه رد) .

(١) انظر : الجام الصوام على هامش الاية في الكامل ج ١ ص ٤٦ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٧ .

وإذا تدبرنا القرآن الكريم فأننا نجد الكثير من الآيات البينات
يتدأى معها المذهب الصوفى - المركز على مجاهدة النفس - وصرف
كل الإرادة إلى العبادة والتقرب إلى الله بالحرمان والكبت وتركه
السعى والتكسب من باب القول بالتوكل والله سبحانه يقول :
(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (١).

ويقول تعالى : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) (٢).
ويقول تعالى : (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات
من الرزق) قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا
خالصة يوم القيامة (٣).

ويقول تعالى : (قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ،
ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا)
سواء السبيل (٤).

وتأملوا

صدق الله العظيم ، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين ، السدى
جعل الله كتابه مهيمنا على ما بين يديه من كتب السما ، وأنزل عليه
القرآن دستوراً ، وجعل دعوته عامة للجن والانس باقية إلى يوم
يبعثون ، وهه ! تقطعت حجة العباد على الله ، وقد بين الله فيه كل
شئ ، وهه ! أكمل الدين (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت
لكم الاسلام ديناً) .

” اللهم جنبنى منكرات الأخلاق والأعمال والأهواء ” (٥)

(١) البقرة : ١٨٥

(٢) الحج : ٧١

(٣) الأعراف : ٣٢

(٤) المائدة : ٧٧

(٥) بلوغ المرام من أدلة الأحكام • ابن حجر المصنف ٣٠٤
(حديث شريف أخرجه الترمذى ، وأخرجه الحاكم واللفظ له) .

المراجع

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - صحيح البخارى . دار ومطابع الشعب .
- ٣ - صحيح مسلم . طبعة محمد على صبيح سنة ١٣٣٤ هـ .
- ٤ - ابن الجوزى (أبو الفرج عبد الرحمن)
" تلبيس إبليس " تحقيق خير الدين على . دار الوعى العربى ؟ بيروت
- ٥ - ابن الزيات
" التشوف الى رجال التصوف " نشر وتصحيح أدولف نور . مطبوعات افريقية الشمالية الفنية . الرباط
- ٦ - ابن النديم
" الفهرست " طبعة خياط . بيروت
- ٧ - ابن تيمية
" اقتضاء الصراط المستقيم " طبعة سنة ١٣٨٩ هـ . مكة المكرمة . مطبعة الحكومة .
- ٨ - ابن تيمية
" الايمان " الطبعة الثانية سنة ١٣٩٢ هـ . المكتب الاسلامى .
- ٩ - ابن تيمية
" جواب أهل العلم والايمان " طبعة سنة ١٣٨٧ هـ . مكتب دار البيان بدمشق .
- ١٠ - ابن تيمية
" الرسالة التدمرية " الطبعة الثانية سنة ١٣٩١ هـ . المكتب الاسلامى . بيروت
- ١١ - ابن تيمية
" الصارم السلولى " تحقيق محمد محسى الدين عبد الحميد . الطبعة الأولى .
- ١٢ - ابن تيمية
" الصوفية والفقراء " تحقيق محمد عبد الله السمان . طبعة سنة ١٩٦٠ . سلسلة الثقافة الاسلامية ٢٣ . المكتب الفنى للنشر .
- ١٣ - ابن تيمية
" المبودية " المكتب الاسلامى للطباعة والنشر .

- ١٤ - ابن تيمية
"الفرقان بين أرباب الرحمن وأولياء الشيطان"
الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠ هـ • بيروت
- ١٥ - ابن تيمية
"مجموعة الرسائل الكبرى"
الطبعة الثانية سنة ١٣٩٢ هـ • دار احياء التراث العربى • بيروت
- ١٦ - ابن تيمية
"مجموعة الرسائل والمسائل"
لجنة التراث العربى • بدون تاريخ •
- ١٧ - ابن تيمية
"مقدمة فى أصول التفسير"
تحقيق د • عدنان زرزور • الطبعة الأولى سنة ١٣٩١ هـ •
- ١٨ - ابن تيمية
"النسبوات"
طبعة سنة ١٣٨٦ هـ • القاهرة
- ١٩ - ابن حجر (أحمد شهاب الدين بن حجر الهيتمي المكي)
"التأوى الحديثية"
الطبعة الثانية سنة ١٩٧٠ •
- ٢٠ - ابن خلدون
"مقدمة ابن خلدون"
تحقيق د • على عبد الواحد وافي • طبعة سنة ١٣٧٩ هـ •
لجنة البيان العربى •
- ٢١ - ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)
"تهافت التهافت"
تحقيق د • سليمان دنيا • الطبعة الأولى سنة ١٩٦٤ •
دار المصنف •
- ٢٢ - ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)
"فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"
طبعة سنة ١٩٦١ • المطبعة الكاثوليكية • بيروت
- ٢٣ - ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)
"مناهج الأدلة فى عقائد الملّة"
تحقيق د • محمود قاسم • الطبعة الثانية • مكتبة الأنجلو المصرية •

- ٢٤ - ابن عربي (محيي الدين)
" ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق "
تحقيق محمد عبد الرحمن النوردي • طبعة سنة ١٣٨٨ هـ •
- ٢٥ - ابن عربي (محيي الدين)
" رسالة روح القدس في محاسبة النفس "
طبعة سنة ١٩٦٤ • دمشق
- ٢٦ - ابن عربي (محيي الدين)
" الفتوحات المكية "
دار صادر • بيروت
- ٢٧ - ابن عربي (محيي الدين)
" قصص الحكم "
ضمن شرح القاشاني على القصص • طبعة سنة ١٣٢١ هـ •
- ٢٨ - ابن كثير
" تفسير القرآن العظيم "
طبعة سنة ١٣٨٨ هـ • دار المصرف للطباعة والنشر • بيروت
- ٢٩ - ابن ماجه
" سنن ابن ماجه "
تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي • طبعة عيسى البابي الحلبي سنة ١٩٥٤ •
- ٣٠ - ابن هشام
" السيرة النبوية "
تحقيق مصطفى السقا وآخرون • الطبعة الثانية سنة ١٣٧٥ • طبعة مصطفى البابي الحلبي •
- ٣١ - أبو ريان (د • محمد علي)
" تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام "
طبعة سنة ١٩٧٠ هـ • دار النهضة العربية •
- ٣٢ - أبو زهرة (الشيخ محمد)
" تاريخ المذاهب الفقهية "
مطبعة المدني - القاهرة
- ٣٣ - الأصبهاني (أبو نعيم)
" حليمة الأولياء "
الطبعة الثانية سنة ١٩٦٧ • دار الكتاب العربي - بيروت

- ٣٤ - أفلاطون : " الجمهورية " .
ترجمة حنا خياز . دار الكتاب العربي . بيروت
- ٣٥ - الأهواني (د . أحمد فؤاد) .
" أفلاطون " .
طبعة سنة ١٩٦٥ . دار المعارف بمصر .
- ٣٦ - أمين (أحمد) .
" ضحى الاسلام " .
الطبعة السابعة سنة ١٩٦٤ . مكتبة النهضة المصرية .
- ٣٧ - أمين (أحمد) .
" فجر الاسلام " .
الطبعة التاسعة سنة ١٩٦٤ . مكتبة النهضة المصرية .
- ٣٨ = أولبيورت (جوردون) .
" سيكولوجية الاشاعة " .
ترجمة الدكتور صلاح مخيمر وعبد ميخائيل رزق . طبعة سنة ١٩٦٤ .
دار المعارف بمصر .
- ٣٩ - الباجوري (ابراهيم) .
" حاشية الباجوري على البردة " .
طبعة محمد علي صبيح .
- ٤٠ - الباقلائي (أبو بكر محمد بن الطيب) .
" اعجاز القرآن " .
تحقيق السيد أحمد صقر . الطبعة الثانية .
- ٤١ - بدوي (د . عبد الرحمن) .
" تاريخ التصوف الاسلامي " .
الطبعة الأولى سنة ١٩٢٥ . نشر وكالة المطبوعات . الكويت
- ٤٢ - بدوي (د . عبد الرحمن) .
" شطحات الصوفية " .
طبعة سنة ١٩٧٦ . نشر وكالة المطبوعات . الكويت
- ٤٣ - بسيوني (د . ابراهيم) .
" نشأة التصوف الاسلامي " .
طبعة سنة ١٩٦٩ . دار المعارف بمصر .

- ٤٤ - البهسى (د . محمد)
 " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى "
 طبعة سنة ١٩٦٢ . نشر دار الكتاب العربى - القاهرة
- ٤٥ - الشيخ زانى (د . أبو الوفا)
 " مدخل الى التصوف الاسلامى "
 طبعة سنة ١٩٧٤ . دار الثقافة بالقاهرة .
- ٤٦ - جعفر (د . محمد كمال)
 " التصوف طريقا وتجربة ومذهبا "
 طبعة سنة ١٩٧٠ . دار الكتب الجامعية .
- ٤٧ - الجوزية (ابن قيم)
 " اعلام الموقعين "
 تقديم ومراجعة طه عبد الرؤوف سعد . بيروت
- ٤٨ - الجوزية (ابن قيم)
 " بدائع الفوائد "
 نشر دار الكتاب العربى . بيروت
- ٤٩ - الجوزية (ابن قيم)
 " طريق المهجرتين ماب السعادتين "
 نشر دار الكتاب العربى . بيروت
- ٥٠ - الجوزية (ابن قيم)
 " مدارج السالكين "
 تحقيق محمد حامد الفقى . طبعة سنة ١٣٧٥ هـ . دار الكتاب العربى . بيروت
- ٥١ - الجيلانى (عبد القادر)
 " الفتح الربانى والفيض الرحمانى "
 طبعة سنة ١٩٧٣ . دار العلم للملايين .
- ٥٢ - الجيلانى (عبد القادر)
 " فتوح القدير "
 طبعة سنة ١٣٨٠ . طبعة النجاشى الحلبي بمصر .
- ٥٣ - جيلفرز (ج . ب)
 " ميادين علم النفس "
 طبعة سنة ١٩٧٥ . الطبعة الرابعة .
 أشرف على الترجمة . د . يوسف مراد .
- ٥٤ - الجيلى (عبد الكريم)
 " الانسان الكامل فى معرفة الاواخر والأوائل "
 طبعة سنة ١٣٨٣ هـ . طبعة محمد على صبيح وأولاده بمصر .

- ٥٥ - الحسنى (أحمد بن عجيبة) •
"إيقاظ الهمم في شرح الحكم"
دار المعرفة • بيروت
- ٥٦ - الحسنى (أحمد بن عجيبة) •
"الفتوحات الإلهية في شرح الباحث الأصلية"
على هامش إيقاظ الهمم • دار المعرفة • بيروت
- ٥٧ - الحسنى (أحمد بن عجيبة) •
"معراج التشوف إلى حقائق التشوف"
الطبعة الأولى سنة ١٣٥٥ هـ • نشر محمد بن أحمد القلصاني •
- ٥٨ - حلمي (د • محمد مصطفى) •
"أين الفارضي والحب الإلهي"
طبعة سنة ١٩٧١ • دار المعارف بمصر •
- ٥٩ - حلمي (د • محمد مصطفى) •
"الحياة الروحية في الإسلام"
طبعة سنة ١٩٤٥ • طبع ونشر دار أحياء الكتب العربية •
- ٦٠ - الدباغ
"الأبريز"
تأليف أحمد بن المبارك • طبعة سنة ١٣٨٠ •
- ٦١ - دراز (د • محمد عبد الله) •
"النبا العظيم • نظرات جديدة في القرآن"
طبعة سنة ١٣٨٩ هـ • مطبعة السعادة •
- ٦٢ - دى بور (ت • ج •)
"تاريخ الفلسفة في الإسلام"
ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده • الطبعة الرابعة سنة ١٣٧٧ •
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر • القاهرة •
- ٦٣ - الذهبي (د • محمد حسين) •
"التفسير والمفسرون"
الطبعة الثانية سنة ١٣٩٦ • دار الكتب الحديثة •
- ٦٤ - رضا (محمد رشيد) •
"الوحي المحمدي"
الطبعة السادسة • المكتب الإسلامي •

- ٦٥ - الرفاعي (أحمد)
" البرهان الحويدي "
الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ • مكتبة الظاهر بمصر •
- ٦٦ - الزين (سميح عاطف)
" الصوفية في نظر الاسلام "
طبعة سنة ١٩٦٩ • بيروت •
- ٦٧ - سفيان (د • حسن شحاتة)
" تاريخ الفكر الاجتماعي "
الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٥ • نشر دار النهضة العربية • مصر •
- ٦٨ - السكندري (ابن عطاء الله)
" الله • التقصد المجرب في معرفة الاسم المفرد "
طبعة محمد علي صبيح • القاهرة •
- ٦٩ - السكندري (ابن عطاء الله)
" لطائف المتن "
طبعة سنة ١٣٩٢ هـ •
- ٧٠ - السلطان (عبد العزيز المجدد)
" الكواشف الجلية عن معاني الواسطية "
الطبعة الرابعة • مكة المكرمة •
- ٧١ - السلمي
" طبقات الصوفية "
تحقيق محمد عبد الغني شريفة • طبعة سنة ١٩٥٣ •
- ٧٢ - السهروردي (البغدادي)
" عوارف المصارف "
ملحق احيا علوم الدين المجلد ٥ • المكتبة التجارية الكبرى •
- ٧٣ - الشاطبي (أبو اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي)
" الاعتصام "
طبعة سنة ١٣٣٢ • المكتبة التجارية الكبرى •
- ٧٤ - الشمراني (عبد الوهاب)
" الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية "
تحقيق وتقديم طه عبد الباقي سرور • الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦ •

المناوي (١٢٧٤ هـ)
مذكور قبل المجلد

- ٧٥ - الشمراني (عبد الوهاب)
" الطبقات الكبرى "
طبعة محمد علي صبيح • القاهرة •
- ٧٦ - الشمراني (عبد الوهاب)
" الكبريت الأحمر "
على هامش اليواقيت والجواهر • الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٨ •
مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر •
- ٧٧ - الشمراني (عبد الوهاب)
" لواقع الأنوار القدسية "
الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ هـ • طبعة مصطفى البابي الحلبي
بمصر •
- ٧٨ - الشمراني (عبد الوهاب)
" اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر "
الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٨ • مطبعة مصطفى البابي الحلبي
بمصر •
- ٧٩ - شقفه (محمد فهد)
" التصوف بين الحق والخلق "
الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠ •
- ٨٠ - الشهرستاني (أبو الفتح محمد عبد الكريم ابن أبي بكر أحمد)
" الملل والنحل "
تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل • طبعة سنة ١٣٨٧ هـ • بالقاهرة
- ٨١ - الشوكاني
" ارشاد الثقات الى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات "
تقديم وتحقيق د • ابراهيم هلال طبعة سنة ١٣٩٥ • دار النهضة
المصرية •
- ٨٢ - الشوكاني
" نيل الأوطار "
الطبعة الأخيرة • مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر •
- ٨٣ - الشيبيني (د • كامل مصطفى)
" الصلة بين التصوف والتشيع "
طبعة سنة ١٩٦٩ دار المعارف بمصر •

- ٨٤ — الشيخ (د . كامل مصطفى)
" الفكر الشيعي والنزعات الصوفية "
طبعة سنة ١٩٦٦ • مكتبة النهضة ببغداد •
- ٨٥ — ضومط (ميخائيل)
" توسل الاكرمين "
طبعة سنة ١٩٥٦ • المطبعة الكاثوليكية ببغداد •
- ٨٦ — الطوسي (أبو نصر السراج)
" اللبس "
تحقيق وتقديم د . عبد الحليم محمود • وطه عبد الباقي سسرور
طبعة سنة ١٣٨٠ • دار الكتب الحديثة بمصر •
- ٨٧ — عبد الباقي (محمد فؤاد)
" المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم "
كتاب الشعب
- ٨٨ — عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ
" فتح المجيد شرح كتاب التوحيد "
تحقيق محمد حامد النقي • الطبعة السابعة سنة ١٣٧٧ • مطبعة
السنة المحمدية • القاهرة •
- ٨٩ — عبده (الامام محمد)
" رسالة التوحيد "
الطبعة ١٧ سنة ١٣٧٩ طبعة النار •
- ٩٠ — العراقي (د . محمد عاطف)
" مبررة السئل في الفلسفة المبرية "
الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥ • دار المعارف بمصر •
- ٩١ — العراقي (د . محمد عاطف)
" صاحب فلاسفة المشرق "
الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٥ • دار المعارف بمصر •
- ٩٢ — العراقي (د . محمد عاطف)
" النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد "
طبعة سنة ١٩٦٨ • دار المعارف بمصر •
- ٩٣ — عرجون (محمد صادق)
" التصوف في الاسلام منابعه وأطواره "
الطبعة الأخيرة سنة ١٩٦٧ • نشر مكتبة الكليات الأزهرية •

- ٩٤ - المسقلاني (الحافظ بن حجر)
 " بلوغ المرام من أدلة الأحكام "
 تصحيح وتعليق محمد حامد القسي • طبعة سنة ١٣٥٢ هـ • المكتبة
 التجارية الكبرى •
- ٩٥ - عفيفي (د • أبو العلا)
 " التصوف ، الثورة الروحية في الاسلام "
 دار الشعب للطباعة والنشر • بيروت
- ٩٦ - عفيفي (د • أبو العلا)
 " الملامتية والصوفية وأهل الفتوة "
 طبعة سنة ١٩٤٥ دار احياء الكتب العربية •
- ٩٧ - العقاد (عباس محمود)
 " الاسلام دعوة عالمية "
 كتاب الهلال عدد ٢٣٧ رمضان سنة ١٣٩٠ •
- ٩٨ - العقاد (عباس محمود)
 " الفلسفة القرآنية "
 دار الاسلام بالقاهرة •
- ٩٩ - العقاد (أ. ب. سعيد)
 " الأنوار القدسية في شرح أسماء الله الحسنى وأسرارها الخفية "
 تحقيق محمد سيدان فن • تقديم د • عبد العظيم محمود (ملاحظات
 دار النشر) •
- ١٠٠ - الغزالي (أبو حامد)
 " احياء علوم الدين "
 المكتبة التجارية الكبرى • مطبعة الاستقلال بالقاهرة •
- ١٠١ - الغزالي (أبو حامد)
 " الجام الصوامع عن علم الكلام "
 على هامش الانسان الكامل لسيد الكريم الجيلي ج ١ طبعة سنة ١٣٨٣ •
 طبعة محمد علي صبيح •
- ١٠٢ - الغزالي (أبو حامد)
 " تهافت الفلاسفة "
 تحقيق د • سليمان دنيا طبعة سنة ١٩٥٨ • الطبعة الثالثة • دار
 المعارف • - سر •

- ١٠٣ - الفزالي (أبو حامد) •
 " مشكاة الأنوار (المنسوب إليه) •
 تحقيق د • أبو العلا عفيفي طبعة سنة ١٩٦٤ • الدار القومية
 للطباعة والنشر - القاهرة •
- ١٠٤ - الفزالي (أبو حامد) •
 " المضمون به على غير أهله " (المضمون الكبير) •
 على هامش الانسان الكامل لمحمد الكريم الجيلي ج ٢ طبعة سنسبة
 ١٣٨٣ طبعة محمد على صبيح •
- ١٠٥ - الفزالي (أبو حامد) •
 " المضمون الصغير " •
 على هامش الانسان الكامل لمحمد الكريم الجيلي ج ٢ • طبعة سنسبة
 ١٣٨٣ • طبعة محمد على صبيح •
- ١٠٦ - الفزالي (أبو حامد) •
 " معارج القدس في مدارج • معرفة النفس " •
 المكتبة التجارية الكبرى بمصر • مطبعة الاستقلال بالقاهرة •
- ١٠٧ - الفزالي (أبو حامد) •
 " مكاشفة القلوب في علم التصوف " •
 مكتبة الجمهورية المصرية •
- ١٠٨ - الفزالي (أبو حامد) •
 " المنقذ من الضلال " (مع ابحات في التصوف بقلم د • عبد
 الحليم محمود) •
 الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٥ • دار الكتب الحديثة •
- ١٠٩ - غنى (د • قاسم) •
 " تاريخ التصوف في الاسلام " •
 ترجمة عن الفارسية صادق نشأت • طبعة سنة ١٩٧٠ • مكتبة النهضة
 المصرية •
- ١١٠ - الفارابى (أبو نصر) •
 " آراء أهل المدينة الفاضلة " •
 تقديم وتحقيق د • البير نصري نادر • طبعة سنة ١٩٥٩ • المطبعة
 الكاثوليكية - بيروت •
- ١١١ - فخرى (د • ماجد) •
 " أرسطو طاليس " •
 طبعة سنة ١٩٥٨ • المطبعة الكاثوليكية - بيروت •

- ١١٢ - فريد (سيجوند)
" حياتي والتحليل النفسى "
ترجمة مصطفى زبور وعبد الغنى الطيجي • طبعة سنة ١٩٥٧ •
دار المعارف بمصر •
- ١١٣ - فريد (سيجوند)
" معالم التحليل النفسى "
ترجمة د • محمد عثمان نجاتى • الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ • نشر
مكتبة النهضة المصرية •
- ١١٤ - قاسم (د • محمود)
" دراسات فى الفلسفة الاسلامية • طبعة سنة ١٩٧٣ •
دار المعارف •
- ١١٥ - قاسم (د • محمود)
" محيى الدين بن عربى "
طبعة سنة ١٩٧٢ • مكتبة القاهرة الحديثة •
- ١١٦ - القاشانى (عبد الرازق)
" شرح القاشانى على فصوص الحكم "
طبعة سنة ١٣٢١ طبع مصطفى البابى الحلبي بمصر •
- ١١٧ - القشيرى (عبد الكريم بن هوازن)
" الرسالة القشيرية "
طبعة سنة ١٣٦٧ هـ • طبعة محمد على صبيح وأولاده بمصر •
- ١١٨ - القرضاوى (د • يوسف)
" الايمان والحياة "
الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٧ • نشر مكتبة وهبه •
- ١١٩ - القرضاوى (د • يوسف)
" الحلال والحرام فى الاسلام "
الطبعة العاشرة سنة ١٣٩٦ • نشر مكتبة وهبه •
- ١٢٠ - الكردى (محمد أمين)
" تنوير القلوب "
الطبعة الثامنة سنة ١٣٦٨ هـ •
- ١٢١ - كرم (يوسف)
" تاريخ الفلسفة الحديثة "
طبعة سنة ١٩٦٣ • دار المعارف •

- ١٢٢ - كرم (يوسف) •
" تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط "
طبعة سنة ١٩٥٦ • دار المعارف بمصر •
- ١٢٣ - الكلاباذي (أبو بكر محمد) •
" التعرف لذهب أهل التصوف "
تحقيق محمود أمين النواوي الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩ هـ • مكتبة
الكلية الأزهرية •
- ١٢٤ - ماسنيون •
" أخبار الحلاج (أو مناجيات الحلاج) "
نشر ماسنيون سنة ١٩٣٦ • مكتبة المثنى ببغداد •
- ١٢٥ - مبارك (د • زكي) •
" التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق "
الطبعة الأولى سنة ١٩٧٨ • مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر
بمصر •
- ١٢٦ - مجموعة من العلماء •
" شرح العقيدة الطحاوية "
الطبعة الرابعة • المكتب الاسلامي •
- ١٢٧ - الحارثي (الحارث) •
" الرعاية لحقوق الله "
تحقيق د • عبد الحليم مصطفى وطه عبد الباقي سرور • الطبعة الأولى
دار الكتب الحديثة بالقاهرة •
- ١٢٨ - محمود (د • عبد القادر) •
" الفلسفة الصوفية في الاسلام "
الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦ • مطبعة المعصرة •
- ١٢٩ - المقدسي (الامام أحمد بن محمد ت • سنة ٧٤٢) •
" مختصر منهاج القاصدين "
طبعة سنة ١٣٩٤ • المكتب الاسلامي •
- ١٣٠ - الصلّا (د • سلوى سامي) •
" الهدى والتوتر النفسي "
طبعة سنة ١٩٧٢ • دار المعارف بمصر •

- ١٣١ - المنوفى (السيد محمود أبو الفيض)
" التصوف الاسلامى الخالص "
دار نهضة مصر للطباعة والنشر • القاهـــــرة
- ١٣٢ - المنوفى (السيد محمود أبو الفيض)
" المدخل الى التصوف الاسلامى "
الدار القومية للطباعة والنشر •
- ١٣٣ - النشار (د • على سامى)
" نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام "
طبعة سنة ١٩٥٣ •
- ١٣٤ - النووى (محى الدين أبى زكريا يحيى)
" رياض الصالحين "
مكتبة الجمهورية العربية • طبعة ١٩٦٠ •
- ١٣٥ - النبال (محمد البهلى)
" الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى "
طبعة سنة ١٣٨٤ • نشر مكتبة النجاح • تونس •
- ١٣٦ - نيكلسون
" الصوفية فى الاسلام "
ترجمة نور الدين شريفة • طبعة سنة ١٩٥١ • نشر مكتبة الخانجى مصر •
- ١٣٧ - نيكلسون
" فى التصوف الاسلامى وتاريخه "
ترجمة د • أبو العلا عفيفى • طبعة سنة ١٩٥٦ •
- ١٣٨ - هلال (د • لبراهيم)
" التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة "
الطبعة الأولى سنة ١٣٩٥ • دار النهضة العربية •
- ١٣٩ - هلال (د • ابراهيم)
" الدين والمجتمع "
طبعة سنة ١٩٧٦ • دار النهضة العربية •
- ١٤٠ - هلال (د • ابراهيم)
" نظرية المعرفة الاشراقية وأثرها فى النظرة الى النبوة "
طبعة سنة ١٩٧٧ • الجزء الأول • دار النهضة العربية •

١٤١ - هلال (د . ابراهيم)

" ولاية الله والطريق اليها "
 دار الكتب الحديثة • مطبعة المدني •

١٤٢ - اليافعي (عبد الله)

" نشر المحاسن الفالية في فضل المشايخ الصوفية "
 تحقيق : ابراهيم عطوة عوض • الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ • طبعة
 مصطفى البايي الحلبي بمصر •